中華律藏

中華律藏

第五十七卷

近現代高僧學者講律（十六）

國家圖書館出版社

第六篇 通向涅槃的橋樑

比丘比丘尼戒綱要

緒說

比丘戒與比丘尼戒，是佛戒之中的重要大戒，所以也是最繁複的一種佛戒，從佛法住世的角度上看，這要比菩薩戒更加重要。故在漢譯大藏經中，有關比丘比丘尼戒的廣本大律，即達四五百卷，歷代祖師注疏著述，尚不包括在內。我於南下閱藏的最初兩年，也將重心注於比丘比丘尼的廣律之中，但在這本書中，我只以三萬多字的篇幅，來約略地介紹比丘比丘尼戒。因為：第一、這是一本通俗性的書，它的讀者，大部分可能是在家人，俗人未必絕對不可看比丘及比丘尼律，但亦不必向所有的俗人詳細介紹出家戒；第二、嚴格地說，在中國現代的環境下，比丘及比丘尼戒的如律得戒，而又能夠如律持戒的，那是很不容易的事。憑心而言，我自己也是未曾真得比丘戒的一個「比丘」，甚至我也不是一個如法的沙彌，僅是現出家相的優婆塞而已！縱然希望如律而行，那也困難重重。

即使如此，本篇文字的內容，我仍不鼓勵尚未具足比丘及比丘尼戒的讀者讀它；當然，我也不會強烈地反對。

我對比丘比丘尼律的研究，幾乎耗盡了我數年來的全部精力，無非是想從律中找出中國佛教衰頹的原因，並貢發掘振興中國佛教的方案，所以邊讀邊錄，邊做筆記，使它們的每一個問題，歸納成一個中心，作成一篇心得，並加進自己的意見，剖視那些問題；也正視那些已經「死」了許多世紀的問

題，使它們重新復活而成爲我們現實的問題。我是試著做復活律典的工作，不是做泥古不化的工作，否則也根本不用我來浪費紙墨；古來的律著，已經夠人啃的了。但我的文字，雖有自己的看法，卻不會違背律典，甚至敢說：事事都有根據，讀者可以查對。讀者讀了本篇，可以參閱另兩本拙著「佛教制度與生活」及「佛教實用法」，那都是單獨對於各種重要律制問題的專題介紹。

第一章　比丘及比丘尼的起源

第一節　什麼叫做比丘比丘尼

比丘是梵文 Bhikṣu 的音譯，主要的意思是「乞士」，上從如來乞求佛法而養育法身的慧命，下向俗人乞求衣食以存活色身的生命，所以叫做乞士。另外還有「怖魔」、「破惡」、「淨命」、「淨持戒」等意思。因爲出家學佛爲比丘，必將了脫生死而不再受魔業及魔境的困擾和支配了，魔王少了一個可以利用和支配的魔民，所以感到恐怖；比丘持戒能破煩惱惡業，所以是破惡；比丘不以苦力、經商、種植、賣藝、售技而謀生活，乃以淸淨乞食而自活命，所以稱爲淨命；比丘以盡其一生的形相壽命，堅持淸淨戒律，所以稱爲淨持戒。

比丘的同音異譯，尚有「比邱」「煏芻」、「苾芻」等數種。中國的古德注疏中，有人以爲「苾芻」是一種草的名稱，據傳說，此草有五種勝德：一體性柔軟，二引蔓旁布，三馨香遠聞，四能療疼痛，五不背日光。所以取爲出家人的命名。其實，經晚近學者的研究，這種附會想像的解釋是不正確的。苾芻是新譯，比丘是舊譯，它的梵文原字，只有一個，並沒有什麼草名的根據。又有人說「德比孔丘，故名比丘」，那更是無稽。

比丘尼是梵文 Bhikṣuṇī 的音譯，它的意義與比丘相同，只是以尼音表示女性；所謂比丘尼，也就是女比丘或女乞士的意思。在音的異譯方面，也另有「比邱尼」、「煏芻尼」、「苾芻尼」的數種。

在佛教之中，據說三世諸佛都有僧俗男女的七（或九）衆弟子，比丘在七衆之首，比丘尼在比丘之次，這是佛教徒中的兩種主力或基幹，佛陀在世，佛教的活動是以佛陀爲中心，佛滅之後，佛教的活動便以出家人爲中心，比丘尼以比丘爲中心，在家弟子以出家僧團爲中心，如果沒有了比丘比丘尼，佛教的住世便將失去宗教的價值，而僅剩下哲理或學說文化的價值。

第二節　比丘比丘尼的出現

在我們的世界上，無疑地，比丘及比丘尼的出現，是由兩千五百多年以前，人類之中出現了一顆光芒萬丈而又爍古照今的彗星——救人救世並救一切衆生的大悲佛陀釋迦世尊。

佛教有許多的名詞，是沿用古印度原有的語彙而注於新鮮的內容，至於七衆弟子的命名，有些似乎也是採同樣的方式而來。比如五分律中有十一種比丘，其中的乞比丘，便不是佛教的如法比丘。不過，我們可以肯定，七衆佛子的含義，絕不同於其他外道的徒衆，其他的外道，也未能將他們徒衆的位別層次，分得如此的細密和謹嚴。

據五分律卷十五中說，佛成道後，初受離謂及波利兩賈客的供食，便令此二人受二自歸，歸佛歸

法。又爲斯那婆羅門的女兒須闍陀受二自歸。因爲當時尙未度五比丘，尙無僧寶可作歸依。可見比丘的出現，是在優婆塞及優婆夷之後了。但是據四分律受戒犍度的記載，佛陀的七衆弟子，是以比丘爲上首，也以比丘出現得最早，那就是在鹿野苑中初轉佛法之輪，初傳佛的聖教，度了他在出家初期中的五個侍從。這五個侍從是由淨飯王派遣來陪伴太子修行，並且服侍太子修行的。後來由於釋迦太子放棄了極端的苦行，致被五個侍從誤以爲太子退了道心，所以輕視太子而背離了太子。太子成道之後，却懷念「此五比丘，執事勞苦，不避寒暑，侍衞供養」的情分，便首先度了他們五人。這就是最早的比丘，也就是最有名的五比丘。

至於比丘尼，在七衆佛子之中，地位雖僅次於比丘，但是比丘尼的出現，却是很晚的事了。據說佛陀成道的那一天，也就是阿難尊者的誕生日；女人能在佛教中出家，是由於阿難尊者的同情而代爲請求佛陀的恩准。那時的阿難尊者，已經出了家，成了比丘，作了佛陀的隨身侍者；成道後的佛陀說法四十九年，佛將入滅時，根本雜事卷三十七中阿難也自稱：「我隨佛後二十餘年。」長阿含經卷三則說：「得侍二十五年。」善見律卷五，也說佛成道二十年後，才由阿難做侍者。由此推想，佛陀座下之有比丘尼的活動，至少已較五比丘的出現晚了二十多年。但在弘一大師「四分律刪補隨機羯磨隨講別錄」中記載：「如來成道十四年後姨母愛道求出家。」究竟如何，則待考證。不過，無疑的，佛陀的姨母大愛道，便是最早也是最有名的大比丘尼。據說當時跟隨大愛道一同出家的，多達五百位屬於貴族階級的釋種女人。

第三節　中國最早的比丘與比丘尼

中國人知道有佛教，史家們相信是從東漢明帝永平八年（西紀六五年）開始，但在最初的二百年中，傳教的工作已很可能迅速地普及到了全國的人民，傳教的教士，則以西域來的梵僧爲主。中國人信了佛教之後，雖然也有很多落髮離俗的，但是尚未見有傳戒與受戒的記載。中國人成爲正式如律的比丘，是在曹魏嘉平二年（西紀二五〇年），由於中天竺的曇摩迦羅到了中國的雒陽（古代的洛陽），建立了羯磨受戒法之後的事了。

中國之有比丘尼，是在劉宋元嘉七年（西紀四三〇年），有罽賓國的沙門求那跋摩，到了揚州；又於元嘉十年，有僧伽跋摩到了揚州，當時正有師子國（錫蘭）先後來了兩批比丘尼，所以初建了中國尼戒的律統。可見中國的比丘尼，又較中國的比丘遲了一百八十年的歷史。唯其當時是否就是二部僧中稟受比丘尼戒，則亦很難推定。

以上的資料，出於道宣律師的行事鈔。

又據近人竺摩法師的研究說：「在中國，女子出家學佛最早的，照梁朝寶唱法師所著四卷比丘尼傳所載，其中自晉至梁，有七十四尼入傳，而以釋淨檢爲中國第一個出家的比丘尼。」（海潮音四三卷十月號）我們從比丘尼傳中可以看到，淨檢比丘尼，是在晉愍帝建興年中（西紀三一三－三一六年），因「於宮城西門」一寺內聽沙門法始講經之後，便發心出家的。

但是很不理想的，中國的第一個比丘尼，就是直接在比丘僧中受了比丘尼戒，她先向西域沙門智山受十戒，然後於東晉穆帝升平元年（西紀三五七年），「浮舟於泗，檢等四人，同登壇上，從大僧以受具戒。」這一個時代，比較行事鈔所載的早了七十六年。她在發心出家後四十年，才受具戒，可見求戒之難。

若從高僧傳中找根據，中國高僧的歷史，又可溯上推早七十年了。因爲梁高僧傳中的中國第一個沙門，是嚴佛調。梁傳卷一中說：「時又有優婆塞安玄，安息國人。」「亦以漢靈之末，遊賞維陽。」「玄與沙門嚴佛調，共出法鏡經。玄口譯梵文，佛調筆受。」「調本臨淮人。」

從這一史實看來，嚴佛調是中國臨淮地方的人，臨淮位於現在安徽省盱眙縣的西北；他在漢靈帝末年之際，曾與安息國的安玄居士共譯法鏡經，那時他的身分是沙門；漢靈帝末年，是西紀一八九年，所以又比曹魏嘉平二年（西紀二五〇年）早了七十年。不過嚴佛調雖是中國有史可考的第一位高僧，但他是不是中國的第一位比丘，那就不得而知了。因爲梁高僧傳只在支婁迦讖傳中，僅僅提到嚴佛調幾句，只說他是沙門，未說是不是比丘。

第二章　僧尼戒律的由來及種類

第一節　戒律的由來

我們已經說過，佛教的戒律是由於事實的需要而制，比丘比丘尼戒的完成，也不是一天的事。在最初的佛教僧團中，根本沒有成文的戒律條文，所有的出家弟子，都有很深很厚的根器，往往都在佛陀三言兩語的開示之下，便能悟證聖位，低則得法眼淨，見道證初果，高則直證四果阿羅漢，所謂「初果耕地，蟲離四寸」，這是由於聖位的道力而致的道共戒。僧團之中，既多是位階聖果的聖弟子，所以在道共戒的道力之下，自然合乎戒的要求而不犯罪，既不犯罪，所以也沒有制戒的必要。

據律中的記載，舍利弗先請佛陀制戒，佛陀則說無犯不制。佛在五分律卷一中說：「舍利弗，我此衆中，未有未曾有法；我此衆中，最小者得須陀洹。諸佛如來，不以未有漏法而爲弟子結戒。」這與菩薩戒是不同的，菩薩戒是諸佛法爾，三世諸佛一律以菩薩戒而成佛，菩薩戒不是某一尊佛所制，而是諸佛同制，本來如此。比丘戒是根據事實的需要而制，佛陀雖然知道必須要制那些戒，但他絕不預先制定，這有兩重理由：一是表示民主，二是表示尊重弟子們的人格。如果不犯便制，弟子們當然會接受，但那不是出於弟子們的意思，而是出於佛陀的强制了，犯了罪才制戒，這是出於僧團大衆的

一致要求。我們在律中可以看到，佛陀從未主動地制過一條戒，都是由於有人犯了過失，遭受了外人的誹謗譏嫌，才由知足、少欲、樂頭陀、知慚愧的弟子們稟告佛陀而由佛陀制戒；爲了順從大衆的要求，佛陀甚至也不惜將他已制的戒條再三地修正，這都是表現著充分的民主風範。佛陀絕不希望弟子們有過失，好心出家的弟子們，自也絕不希望僧團中有過犯，這是一種自尊心的要求。如果佛陀預先制戒，便表示看不起他的弟子們，並也看準了弟子們必將有過失出現，這對僧團大衆幾乎多了一層憂慮，甚至有尚未犯罪之先，就被加上了枷鎖的感觸，這樣的做法，無疑是侮辱了弟子們的人格；犯了過失再制戒，那是出於犯戒的原因而制戒，不是佛陀的强制。

佛陀制戒的精神，從表面看，是佛的意思，從實際看，乃是僧團大衆的意思，佛陀僅是制戒過程中的主持人或證明人。戒是僧團大衆的防腐劑，這一防腐劑的處方者或配方者是佛陀，要求處方或配方的，則是僧團大衆；佛陀是爲僧團大衆看病的醫生，僧團大衆是請佛陀醫病的患者。因此，如果人尚不曾患病，先就給他處方配藥，他一定會罵你是在觸他的楣頭；人患了病，才給他醫療，他便感激萬分了，這是衆生所以爲衆生的通常心理。

因此，我們深深地體會到，佛陀是一位多麼偉大而慈悲的大導師啊！佛陀救護衆生，用心無微不至，既尊重大衆的意思，並也處處護念到衆生的缺點。想到這裏，不禁要使我們感動得熱淚盈眶了！

除了大乘菩薩戒是諸佛相同的而外，諸佛所制的比丘比丘尼戒是不盡相同的。不過，行婬、偷盜、殺人、大妄語，這四條根本大戒，諸佛也是相同的。如善見律毘婆沙卷八中說：「一切諸佛，波羅

夷罪無異結；四波羅夷，不增不減。」除此之外，不唯諸佛所制不同，卽使我們所見的諸部廣律所收集的，也各有多少出入了。

據僧祇律的記載，佛陀爲比丘們制第一條戒，便是婬戒。那是：世尊於毘舍離城，成佛五年，冬分第五半月，十二日，中食後，東向坐一人半影，爲長者耶舍迦蘭陀子制。

第二條制的是盜戒：世尊於王舍城，成佛六年，冬分第二半月，十日，食後，東向坐兩人半影，爲瓦師子達膩迦，因瓶沙王及糞掃衣比丘制。

第三條制的是殺戒：世尊於毘舍離城，成佛六年，冬分第三半月，九日，食前，北向坐一人半影，因比丘習不淨觀，厭惡色身，而請鹿杖外道屠殺而制。

第四條制的是大妄語戒：世尊於舍衞城，成佛六年，冬分第四半月，十三日，食後，東向坐三人半影，爲聚落衆多（相互妄稱是羅漢而大得信施供養）比丘及增上慢比丘制。

在各部律中，僅僧祇律載明制戒的年月日時，僧祇律中，也僅此四條波羅夷戒，載明制戒的年月日時。但是據說，初十二年，只有犯一戒制一戒，並無再犯的人。

卽使如此，我們已可明白，佛陀爲比丘制戒，已是成佛之後的第五年冬季了。這也說明了佛教的僧團中，到五年以後，分子漸漸複雜了，有許多根機稍淺的人進入了比丘僧團，發生了問題，所以必須制戒防腐，到了第六年以後，問題更多了，所以在一個多季尙不足五十天的短時間內，竟然一連制了三條重戒。於是，比丘戒的創制，可能斷斷續續地，一直到了佛陀入滅之前，才告停止。像這樣完

全本著當時當地的實際情況的需要而制成的戒律，自然不能與諸佛所制的戒律完全一樣了，自然也不能將此戒律條文，完全適應於各個不同時代及不同地域中的比丘生活了。所以佛在五分律卷二十二中要說：「雖是我所制，而於餘方不以爲清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」這是多麼開明的聖教啊！

至於比丘尼戒，除了爲女性特制的部分之外，多數的戒相，則與比丘戒相同。比丘尼戒的出現，當然還在比丘戒之後了。

第二節　比丘及比丘尼的身分是怎麼完成的

比丘及比丘尼，固然必須守持比丘及比丘尼戒，但是，比丘及比丘尼的身分與資格，並不是由於守持了比丘及比丘尼戒而來。在過去七佛之中的一二三佛——毘婆尸佛、尸棄佛、毘葉羅佛，沒有結戒，也不說戒，他們同樣也有七衆弟子（不過佛滅之後，佛法也就消失了）；釋迦世尊成佛後的最初五年，並未制戒，卻已有了很多的比丘弟子，可知比丘及比丘尼，不是由於戒律而來，相反地，比丘及比丘尼戒，倒是由於比丘及比丘尼的需要而有。

那麼，比丘及比丘尼的身分或資格是怎麼完成的呢？這就要說到比丘及比丘尼的種類了。現在先說比丘的種類，這在各部律中，也有多少不同：

一、五分律有十一種比丘：㈠乞比丘；㈡持壞色割截衣比丘；㈢破惡比丘；㈣實比丘；㈤堅固比

丘；㈥見過比丘；㈦一語受戒比丘；㈧二語受戒比丘；㈨三語受戒比丘；㈩善來比丘；(十一)如法白四羯磨受戒比丘。

二、根本薩婆多部律攝有十種近圓：㈠無師，如佛世尊；㈡證智，謂五苾芻；㈢問訊，謂鄔陀夷；㈣歸依，謂大迦葉；㈤五人，謂是邊國五律師爲人受；㈥十人，謂在中方；㈦受敬法，謂大世主；㈧遣使，謂達摩陳那；㈨二衆，謂二部俱集；㈩善來，謂大師親命。（案：其中㈦㈧㈨三種是比丘尼受戒法，其餘七種皆爲比丘受戒法。）

三、十誦律有十種受具足戒法：㈠佛世尊，自然無師得具足；㈡五比丘，得道卽得具足戒；㈢長老摩訶迦葉，自誓卽得具足戒；㈣蘇陀，隨順答佛論故，得具足戒；㈤邊地，持律第五，得受具足戒；㈥摩訶波闍婆提比丘尼，受八重法，卽得具足戒；㈦半迦尸尼，遣使得受具足戒；㈧佛命善來比丘，得具足戒；㈨歸命三寶已，三唱我隨佛出家，卽得具足戒；㈩白四羯磨，得具足戒。（案：其中㈥㈦兩種是比丘尼受戒法，其餘八種皆是比丘受戒法。）

四、毘尼母經有五種受具足戒法：㈠善來比丘，卽得受具；㈡三語（卽三歸），卽得受具；㈢白四羯磨，卽得受具；㈣佛勅聽受具（八敬法），卽得受具；㈤上受具，佛在世時不受戒，直在佛邊聽法，得阿羅漢果者。

五、四分律有八種比丘：㈠名字比丘；㈡相似比丘；㈢自稱比丘；㈣善來比丘；㈤乞求比丘；㈥著割截衣比丘；㈦破結使比丘（煩惱斷盡證了羅漢果）；㈧受大戒白四羯磨，如法成就，得處所比丘

。（案：其中唯有㈣㈦㈧三種是眞的如法比丘，其餘五種是假的非法比丘。）

我們舉了五種律本的比丘種類，都有小小的出入，但可歸納爲十類：無師、一語、二語、三語、破結使、自誓、善來、問訊、論答、白四羯磨（含邊方五人及中方十人僧的兩種），比丘得具足戒，大概不出這十種方法了，但是佛世通常使用的，只有善來比丘與白四羯磨比丘。其餘八種乃是局限於特殊根性的人物，比較起來，破結使比丘，要比其他七種多些，餘如無師受具足戒的只有佛陀一人，自誓受的只有大迦葉一人，問訊受的只有鄔陀夷（迦留陀夷）一人，隨順答佛論受的只有蘇陀一人。至於善來比丘，一直用到佛陀入滅，便告終止，佛滅之後，只有白四羯磨受比丘戒的一種受戒法了。在佛陀時代，善來與白四羯磨是並用並行的，但有一個分別：佛陀親自度比丘出家的，便用善來比丘。佛陀只要說一聲：「善來比丘！」受度的人，便以自己的宿根及佛陀的威神，當下鬚髮自落，袈裟著身，鉢盂在手，儼然就像老參上座一樣的比丘威儀了。但這必須是宿根深厚，能够當下證果的人才行。善來比丘的意思，據理而推，應該含有三層：①你要出離生死，來得正是時機；②你能來做比丘，眞是最好的事；③你來出家做比丘，佛敎非常歡迎你。

至於在佛陀的一生中，一共度了多少「善來比丘」？佛陀初期所度的大弟子，幾乎都是善來比丘。比如憍陳如等五人，滿慈子等三十人，優樓頻螺迦葉及其弟子五百人，那提迦葉及其弟子三百人，伽耶迦葉及其弟子二百人，優波斯那及其弟子二百五十人，大目犍連及其弟子二百五十人，釋迦族的王室子弟五百人，跋度帝五百人，羣賊五百人（此一資料見於摩訶僧祇律）。以此可見，善來比丘在

當時的僧團中，是領導階層，也是主要的成分了。

白四羯磨受具足戒的比丘，那是佛陀的比丘弟子們，再度第三代的比丘出家時才有的。因為印度的地域很廣，佛的諸大弟子，已在各化一方，各方都有人求度出家，各方都將求度出家的人，跋涉了長途的旅程，送請佛陀來度，感到非常麻煩，甚至在中途發生變故，所以佛陀規定比丘弟子們，也可以度人出家受具足戒；受具足戒的人，必須要在十個比丘以上的僧團中，求得一致的通過與承認，才能算是合法的比丘。所謂白四羯磨，乃是一番報告，三番徵求默認，便稱為白四羯磨。十人之中，只要有一人反對，便是僧不和合，便不成受戒羯磨，受戒者便不得比丘戒。這是一個簡單而神聖的儀式，目的是在取得僧衆的認可，而不是私下的授受。雖然如此，在佛世的僧團中受具足戒，也是平常的佛事，通常都是就著半月說戒的機會舉行，因為這是規定的集會日期。除此以外，例如安居日及自恣日等，也都是授受具足戒的好機會。比如佛在五分律卷十六中說：「聽因布薩、自恣時、僧自集時，受具足戒。」絕不像中國的佛教，分成禪寺、講寺、律寺。唯有律寺學律持律而傳戒，禪寺及講寺，不學不持也不傳戒了！這當然有其社會背景的因素之所形成，我們不必苛責，直到今日的傳戒，卻又有些濫了！

再說比丘尼的受戒種類：

一、根本說一切有部苾芻尼毘奈耶，有五種苾芻尼：㈠名字苾芻尼；㈡自言苾芻尼；㈢乞求苾芻尼（俗人女以乞求活命者）；㈣破煩惱苾芻尼；㈤白四羯磨苾芻尼。（案：㈣㈤兩種為合法，其餘皆

爲非法。）

二、毘尼母經卷一，比丘尼有五種受具足戒：㈠隨師教而行（八敬法），名爲受具；㈡白四羯磨而得受具；㈢遣使現前而得受具；㈣善來而得受具；㈤上受具（破結使）。

其實，這兩種律本中所列合法比丘尼，只有四類：破結使、八敬法、遣使、白四羯磨。至於善來比丘尼，若照佛陀不親自度尼的慣例（薩婆多論卷二），這當不是佛陀親度的，而是由大比丘尼弟子度的；然照比丘尼的出現，遠在比丘之後十四或二十多年，那時的比丘僧團已經有了白四羯磨度人出家的軌式，比丘尼當不致仍學佛度比丘的方法，而以善來度比丘尼了，所以這是尚待考證的問題。

誰是破結使比丘尼？未見明文記載；以八敬法受具足戒的比丘尼，只有大愛道等五百釋種女人；遣使受的，在佛教史上，只有達摩陳那（雜事卷三十二譯爲法與）或半迦尸尼一人。因她生得太美了，很多男人，聽說她出家，都想從半路上把她破了；若從尼寺親自去比丘僧寺受戒，那就不能出家了，所以佛陀特許絕世的美女出家，若防中途遭破，可以派遣代表去僧寺求取羯磨，也可得戒；其他的比丘尼受具足戒，都是在二部僧中白四羯磨受。所謂二部僧中受，乃是先在比丘尼十人僧中白四羯磨，稱爲作本法，再往比丘十人僧中白四羯磨受戒，得戒是在比丘僧中得，若不作本法而直往比丘僧中受具足戒，可以得戒，戒師則得罪。中國的比丘尼戒，曾否建立過在二部僧中受的制度，今已無從查考，有史可稽的，都是直接在比丘僧中受；中國的戒師，雖然歷代都因授比丘尼戒而得罪，但亦甘之如飴，未能使之如法如律！

所謂受具足戒，是說接受了全部的比丘戒或比丘尼戒；全部受持之後，便可優入聖域，階登聖位，直向阿羅漢果，而至了脫生死。不像受五戒、八戒、十戒，只是戒的一部分，而未具足全部戒。但在新譯的律典中，不稱受具足戒，而稱受近圓。圓是圓滿寂滅，也就是圓寂，也就是涅槃，也就是了生脫死，也就是不生不死，也就是指的阿羅漢果的境界。這個「近」字，可以當形容詞解，說是靠近在圓寂的邊緣；也可以當動詞解，說是去向圓寂的境界接近。若以比丘戒的功能來說，近圓的近字，用動詞解釋是比較恰當的。我們可以憑著比丘或比丘尼戒的受持與堅持而漸漸接近於圓寂，並也必將接近於圓寂，最後進入於圓寂。因此，比丘戒及比丘尼戒，乃是我們用來通向涅槃之境的橋樑了。圓寂本是涅槃的意思，然而，中國的凡夫僧尼死亡，也都稱爲圓寂，準律而論，那是代替死人妄語！

第三章　比丘比丘尼戒的內容及其同異

第一節　止持與作持

所謂戒律，應該是兩種類別的共同稱呼。廣義地說，比丘戒也包括了比丘律；狹義地說，戒是戒，律是律；律中包含戒，戒中不含律。因爲毘尼（律）藏中有波羅提木叉（別解脫戒），波羅提木叉中不能攝盡毘尼藏。

說得明顯一些，毘尼是統括止持與作持的，波羅提木叉則唯有止持。所以持律含有持戒，持戒不含有持律；因持律是僧團大衆共同的事，持戒是各個比丘個人的事。持戒稱爲止持，因其不作惡；持律稱爲作持，因其能成善。僧團的事應由僧團的大衆共同解決、共同推展、共同助成，所以必須和合了大衆的意見，綜合了大衆的意見來行事作法，這就是持律的精神，這就叫做作持。

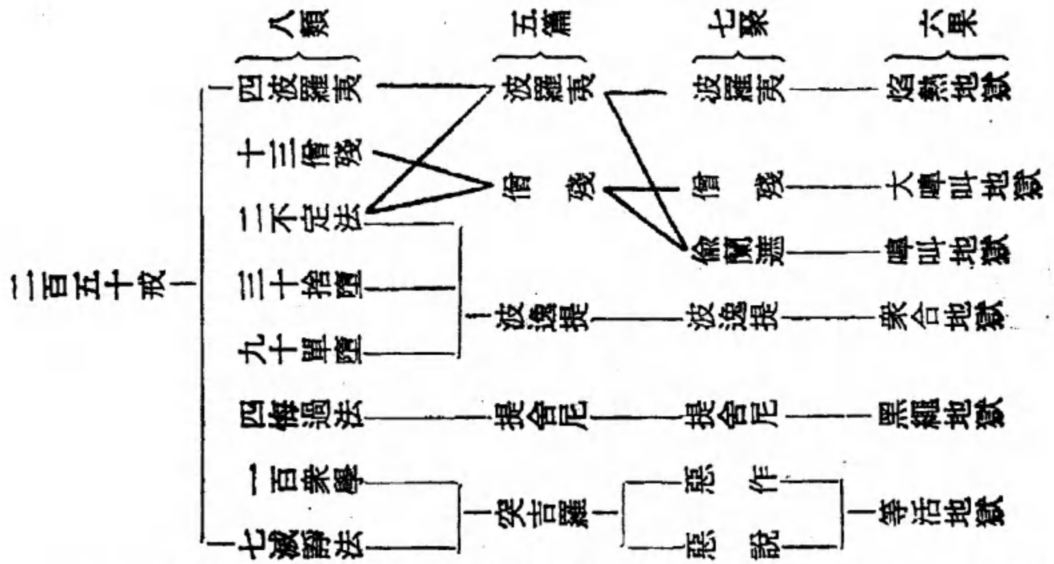
在律藏之中，戒相條文的規定是戒，是止持；各種羯磨法的規定是律，是作持；律是幫助戒的推行者，律也是戒的促成者，律更是實行戒的監督者。比如人要出家持戒，必須先以羯磨法來證明並給予出家比丘的資格與身分；戒的條文如果在實行上遇到了困難，也可以用羯磨法來加以研究解決；如果發現了某一比丘或某些比丘的生活，越出了戒的範圍，便應該以羯磨法來爲其舉罪、折伏、驅遣，

乃至滅擯——逐出僧團之外。所以戒是比丘生活的防腐劑，律又是戒的防腐劑了。在個人的生活中，以戒爲主；在僧團的生活中，以律爲主。個人要求解脫生死，必須持戒；佛教要求歷久常新，必須持律。一個眞正的比丘，沒有不持戒的；一個有希望的僧團，沒有不持律的。如果僧團不能持律，持戒的比丘也將得不到保障了。若照四分律的內容分配，比丘的二百五十戒比丘尼的三百四十八戒，是止持；二十種犍度，是作持。前者是戒，後者是律；唯在戒中也有律，律中也有戒，此乃以其重點而作的分別。這在中國的佛教，實在是必須明白的，可惜能夠明白這層道理的人太少了！

第二節　比丘戒有多少

比丘戒的條文，在各部律中，都有出入；主要的出入是威儀戒。至於重戒與次重戒的條文，其文字雖有詳簡廣略的不同，戒目的條例，却是大致相同，所以大致都說比丘二百五十戒。

比丘戒與比丘尼戒，通常分爲五篇七聚，也就是五等罪行的七項罪名。事實上，比丘的二百五十條戒相，却有八類條文、五等罪行、七項罪名、六種果報。現在列表如下：



因爲這些都是專有名詞，需要解釋一下；又因爲在這表上所列，有梵文的譯音，也有梵文的譯義，所以先要把音義介紹一下：

一、波羅夷：梵語 Pārājika 也有譯作波羅市迦，是棄（於佛法之外）罪，是斷頭罪，是不可救藥罪。

二、僧伽婆尸沙：梵語 Saṁghāvaśeṣa 譯爲僧殘罪，是僧團淨法中的殘傷者，唯其雖殘而尚有懺除救藥的餘地。

三、不定：這是沒有一定犯那種罪名的罪，可能犯波羅夷，可能犯僧殘，可能犯波逸提，所以稱不定。

四、尼薩耆波逸提：這是梵語的複合語，尼薩耆是盡捨的意思，波逸提是墮的意思，合起來稱為捨墮。這是由於取了蓄了不應取也不應蓄的東西，忘了帶上不該不帶的東西，首先將那東西捨給僧中，然後再以懺波逸提罪的方法懺罪。

五、波逸提：是 Payattika 的音譯，又有譯作波逸底迦及波夜提等，是墮的意思，是指墮地獄罪，因這無物可捨，所以通常稱為單墮。

六、波羅提提舍尼：是 Pratideśaniya 的音譯，有的譯作波羅舍尼，或簡稱提舍尼，意思是向彼悔，比丘共有四條特定的戒，犯了以後，須立即面對（彼）一人宣說悔過，所以又稱為悔過法。

七、尸沙迦羅尼：是梵語 Śikṣakaraṇi 的音譯，也有譯作式叉迦羅尼的，是突吉羅的異名，這是應學或宜學的意思，所以通常稱為應當學。

八、滅諍：在僧團之中，有了紛諍，乃至對於某一項問題，形成了兩派不同而對立的意見時，就是用滅諍法來解決。僧中的滅諍，共有七種方法；也只有滅諍法中，才有僧團羯磨的兩派制，取決多數派的意見為意見。

九、偷蘭遮：梵音 Sthūlatyaya ，可以譯作大障善道、大罪、麤惡、麤過等，或稱為濁重犯，主要的是由於波羅夷及僧殘罪的未遂罪中產生，但是也有獨立產生的，所以分有從（他）生偷蘭遮及

獨頭偷蘭遮的兩大類別，輕重等次，則見本篇第五章。

十、突吉羅：是梵語 Duṣkṛta 的音譯，又有譯作突瑟幾里多、突膝吉栗多、獨柯多等。這裏面含有身業的惡作及口業的惡說兩種罪名，這是舉止言語上的小過小失，它的範圍是很廣的，在戒本中稱爲衆學戒。

在這八類條文的十種名稱之中，波羅夷罪是無法悔除的，滅諍法的本身就是解決紛諍的一種方法。如果說戒法是解脫道的防腐劑，那麼悔法便是解脫道的清潔劑了。未曾沾污腐朽，應當防止沾污腐朽，這是戒法的功用；萬一沾污腐朽了，便應立卽清潔處理，這是悔法的功用。但是不要誤會，悔法並不是萬能或全能的，悔法對於四根本戒的波羅夷罪，是愛莫能助的，悔法對於性罪（本來是罪），也是無能爲力的；悔法只能悔除犯戒的戒罪或稱遮罪或稱制罪。比如殺畜生，是性罪；比丘戒中不得殺畜生，是遮罪。比丘殺一畜生，便得兩重罪；悔法只能悔除遮罪，性罪仍須償報。這好像一個政黨的黨員，同時又是政府的官員，他如果犯了國法，既要受黨紀的制裁，同時也要受國法的制裁；黨紀的制裁，不能代替國法的制裁。這與佛戒的悔法是同一個道理，所以我們絕對不可以爲有了悔法，就可放心大膽地犯戒了。當然，在比丘戒中，有許多是性罪與遮罪同在的，也有些是僅只有遮罪的；有性罪的必有遮罪，有遮罪的則未必有性罪。至於那些是雙重罪的，那些是單一罪的，不是本文所能詳述。大抵犯婬、犯盜、犯殺、犯妄語、犯毀謗等戒，便含有性與遮的雙重罪，犯威儀戒，只有一種遮罪。

至於比丘戒的條數，通常說是二百五十條，四分律與根本說一切有部律，的確都是二百五十條，而且篇聚的排列也是一樣，都是：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十單墮、四悔過、一百應當學（根本有部律的衆學法，合爲四十三條，分則可成百條）、七滅諍。

但在五分律中，略有不同，共計二百五十九戒：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十一單墮（較四分律增加一條輕師戒，但其戒本中只有九十條）、四悔過、一百零八應當學、七滅諍。

十誦律則爲二百五十七戒：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十單墮、四悔過、一百零七（戒本是一百一十三）應當學、七滅諍。

僧祇律則爲二百一十八戒：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十二單墮、四悔過、六十七應當學、七滅諍。

解脫戒經是：四棄、十三殘、二不定、三十捨墮、九十單墮、四悔過、九十六應當學、七滅諍，共爲二百四十六戒。

至於戒本的文字，那更有互異之處了，比如四分戒本，就有六種不同集法的本子。在這六種律本之中，以五分律的戒條最多，僧祇律的戒條最少。它們的差數，也多在於應當學的威儀戒中，其餘七項，出入較少。不過，除了四棄與十三殘之外，各本的條文次第，先後排列，也不一致。這該是由於各部編集者的看法不同所致。至於佛陀制戒的先後次第，除四棄法可從僧祇律中得到說明，其餘的何者在前制，何者在後制，如今已無從查考了，實際上這也不是重要的問題。

比丘戒究竟有多少條？這是很難解答的問題，因爲律中所載，是就當時所曾發生的事實而制，有一件事便制一條戒，當在結集（編輯並誦出）律藏的大會上，根據優波離尊者等所曾聽到並尚記得的戒律編集起來，便成爲後世所傳成文的律藏，後來又經過部派佛教的各別分張，律藏便分成了五部，宗旨是相同的，內容却略有取捨抉擇的不同了。總之一句話，比丘戒未必一定要有律中所備的二百五十條，但也未必僅此二百五十條，甚至可說比丘戒也是無量無數的，所以一切威儀行持，無一不可納入比丘戒的範圍之內。因此，也有將二百五十戒，含攝八萬四千細行的：以行、住、坐、臥四威儀，各含二百五十戒，成爲一千戒；再循過去、未來、現在的三世，各有一千戒，成爲三千戒；以三千戒各配身三業（殺、盜、婬）及口四業（妄言、綺語、兩舌、惡口），成爲二萬一千戒；再配屬貪、瞋、癡及等分的四種煩惱，便成爲八萬四千戒了。

這是一種數理玄學的算法，事實上雖不用此一呆板的計算方法，所能發現而可列入比丘戒的，仍然很多很多，眞所謂威儀之數，量等塵沙。相反地，在此二百五十條戒中，倒有若干條是不能普遍適應於一切時地的。其實，卽在大律之中，突吉羅便有很多很多，每一條戒都含有突吉羅，乃至在一戒中有好幾種突吉羅，戒本中所舉應當學的突吉羅，不過列其大端而已，除此而外，尚未出現於律中的突吉羅罪，還是多得很哩！

第三節　比丘戒與比丘尼戒的同異

已經講了比丘戒的條數，現在再講比丘尼戒。前面已說過，比丘尼戒的大部分，是與比丘戒相同的，是援用著比丘戒的。但因女人與男人的生理與心理，是頗有不同的，故有若干條的比丘戒，不能適應於比丘尼，比丘尼也不能沒有她們特殊的規定。所以比丘與比丘尼戒，既有共同的，也有互異的。

通常說比丘尼五百戒，這是一大約的數字，其實五部律本的條文，都不够五百戒的；但其根據實際的狀況和需要，那又何止五百戒？

四分律的比丘尼戒，共有三百四十八條：八棄（前四戒與比丘同）、十七殘（其中有七戒與比丘同）、三十捨墮（其中有十八戒與比丘同）、一百七十八單墮（其中有六十九戒與比丘同）、八悔過（全異比丘）、一百應當學（搖身而行及生草菜上大小便的兩戒，於比丘突吉羅，於尼波逸提，其餘全同）、七滅諍（全同比丘）。總計同於比丘戒者一百九十八條，異於比丘戒者一百五十條。

根本說一切有部律的比丘尼戒，共有三百五十四條：八棄、二十殘、三十三捨墮、一百八十單墮、十一悔過、九十五應當學、七滅諍。其與比丘戒的同異，大致與四分律相近而略有出入。

五分律的比丘尼戒，共有三百七十七條（其戒本則列三百八十一條）：八棄（前四戒同比丘）、十七殘（其中有五戒同比丘）、三十捨墮（其中有十八戒同比丘）、二百零七單墮（戒本列二百一十，其中有六十八戒同比丘）、八悔過（全異比丘）、一百應當學（大小便於生草菜上，尼爲波逸提，餘皆同比丘）、七滅諍（全同比丘）。總計同於比丘戒者二百零一戒，異於比丘戒者一百七十六

戒。

十誦律的比丘尼戒，共有三百五十四條：八棄（前四戒同比丘）、十七殘（有七戒同比丘）、三十捨墮（有十九戒同比丘）、一百七十八單墮（有七十一戒同比丘）、八悔過（全異比丘）、一百零六應當學、七滅諍。

僧祇律的比丘尼戒，共有二百九十條：八棄、十九殘、三十捨墮、一百四十一單墮、八悔過、七十七應當學、七滅諍。

解脫戒經只有一卷，有比丘戒，沒有比丘尼戒。但在所舉五種律本的尼戒之中，也以五分律的條數最多，僧祇律的條數最少。然其最多的也僅三百七十七條，所謂比丘尼五百戒，不過是大約的數字而已。

行事鈔卷中一，根據明了論說：「四萬二千恆河流」的意思而謂戒有四萬二千。但也有將僧尼二部整齊劃分地統計說：「比丘戒，略則二百五十，中則三千威儀、六萬細行，廣則無量；比丘尼戒、三百四十八戒，中則八萬威儀、十二萬細行，廣亦無量。」這都是數理玄學性的統計法，實際上也未必如此的呆板。

比丘戒的波羅夷及僧伽婆尸沙，各部律中都同樣是四棄十三殘，比丘尼戒自僧伽婆尸沙起，各部律本，卽有不同之處：四分律是十七僧殘；根本說一切有部律是二十僧殘；五分律雖與四分律同爲十七僧殘，但其內容又有互異之處；十誦律也是十七僧殘；僧祇律則爲十九僧殘，這是比丘尼戒與比丘

戒的不同處。

比丘戒共分五篇七聚，比丘尼戒沒有不定法，只有五篇六聚，這是二部不同處。

比丘與女人身相觸，不論大、小、死、活，不論上下部位，凡故意與之皮肉相觸者，僧殘罪；比丘尼與男子身相觸，須是成年人，明知對自己有染污心，自膝以上、目以下、腕以後，故意相觸者，波羅夷罪。這是二部不同之處。

比丘知他比丘有粗惡罪如四棄十三殘，而為他覆藏不舉其罪者，犯波逸提罪；比丘尼知他比丘尼犯波羅夷罪，不自表白，不向僧團舉罪，犯波羅夷罪。這是二部不同處。

比丘故弄陰（類於今人所說的手婬）出精者，犯僧伽婆尸沙罪；比丘尼故弄陰失精者（是指陰道內的分泌液，女子起婬念、行婬事、陰道受物觸，均有分泌現象。薩婆多論卷三說女子出精沒有男子容易故）犯波逸提罪。五分律卷十二則說比丘尼以手拍陰者波逸提，出不淨偷蘭遮。僧祇律卷四十也說比丘尼以水冲、用物入陰道、為欲欲者偷蘭遮，出精亦偷蘭遮。這是二部不同之處。（注意：男子手婬過多，會成癆病及神經衰弱遺精等；女子弄陰過多，會引起白帶、子宮瘤、子宮下垂、月經失調等）

比丘吃大蒜等五辛，犯突吉羅罪；比丘尼則犯波逸提罪。這是二部不同之處。

比丘以香塗摩身者，犯突吉羅罪；比丘尼則犯波逸提罪。這是二部不同之處。

比丘於生草及菜上大小便利，犯突吉羅罪；比丘尼則犯波逸提罪。這是二部不同之處。

比丘搖身而行者，犯突吉羅罪；比丘尼則犯波逸提罪。這是二部不同之處。

類似的同異之處，尚有很多，尚有若干僧尼二部各別制的，在此不能盡舉。

比丘尼戒的最大不同之處，尚有一個八敬法。八敬法是最早出現的比丘尼法，大愛道等五百釋迦族的婦女出家，就是接受了佛制的八敬法而成為比丘尼的，後來雖然有了所謂五百條的比丘尼戒，比丘尼除了要受持五百戒，仍要受持八敬法，並以八敬法為比丘尼戒的重心戒。四分律稱八敬法為八不可過法，又有稱為八不可違法的。這是比丘尼所不得不持也不能不持的。現將四分律比丘尼犍度中所列的八不可過法，抄錄如下：

一、雖百歲比丘尼，見新受戒比丘，應起迎逆禮拜，與敷淨座請令坐。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

二、比丘尼不應罵詈比丘，呵責；不應誹謗言：破戒、破見、破威儀。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

三、比丘尼不應為比丘作舉（罪）、作憶念、作自言，不應遮他覓罪、遮說戒、遮自恣；比丘尼不應呵比丘，比丘應呵比丘尼。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

四、式叉摩那學戒已，從比丘僧乞受大戒。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

五、比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中半月行摩那埵（意喜或悅眾的意思）。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

六、比丘尼半月從（比丘）僧乞教授。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

七、比丘尼不應在無比丘處結夏安居。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

八、比丘尼僧安居竟，應（往）比丘僧中求三事自恣（凡比丘僧對尼有從）見、聞、疑（三種情形下得知的罪行，均可隨意說出，稱爲三事自恣）。此法應尊重、恭敬、讚歎，盡形壽不得過。

實際上，今日的中國比丘尼，縱然是最最有道心的人，也只能受持八敬法中的兩三條而已，其餘都是有關羯磨法或作持法的問題，根本無法如律而行了。因爲八敬法在中國佛教史上，迄今尚無法找到其曾經如律實行過的確實根據哩！

式叉摩尼，中國似乎從未有過；半月往比丘僧中乞教授，在唐代的南山道宣律師便說：「比世中，多有行前略法，良由廣德難具。」尼乞比丘教授，有廣略兩種方法，廣法是受尼僧請了之後，比丘僧中須差有德上座往尼僧寺中教誡；略法是尼僧遣人來請，比丘僧中但說：「此眾中無有教誡尼者，但自謹慎莫放逸。」如此一說，尼答：「依教奉行。」就算行了略法。唐代既然未行廣法，到了宋代的靈芝元照律師則說：「今時廣略俱廢，止可聞知，用爲來習耳。」至於比丘尼應在比丘及比丘尼的二部僧中出僧殘罪，因爲中國的比丘尼受具戒，一向都是直從比丘一部僧中求，二部僧中出殘罪，當也更是見不到了。結夏安居與解夏自恣，今日的臺灣，已有大德推行，可惜的是比丘與比丘尼同在一寺安居，同在一寺作法，仍然不是律制所許可的！比丘尼不得在無比丘住處安居，但也不得與比丘同寺安居，而是於比丘近處安居，那是爲了便於每半月到比丘僧中請教授人。由此檢討下來，有大心發

大願的比丘尼姊妹們，會有什麼感想呢？讓它就此混下去呢？還是迎頭趕上，努力振興呢？這是與整個佛教的命脈有關，更是與尼衆姊妹們的前途有關的大事業及大問題哪！

第四章　比丘及比丘尼的重要戒

第一節　那些是重要戒

因爲限於篇幅，本文不能將全部的比丘比丘尼戒，一一介紹出來，本文只能提供一個綱要，標出一個輪廓，如若有志學戒持戒的讀者，自可另看各部的大律。

佛戒，都該是重要的。但是，那些戒是比較更加重要的？弘一大師曾在他的「四分戒本隨講別錄」中，有這樣的開示：「且約最低標準而言，止持之中，四棄、十三僧殘、二不定法，悉應精持；作持之中，結僧界、受戒、懺罪、說戒、安居、自恣等，亦易行耳。」又說：「威儀中如性罪（殺畜命妄語戒等），及比丘譏嫌最甚者（飲酒、非時食，及關係尼女諸戒等）皆應持之，其餘隨力可耳。」這是非常寶貴的意見。

關於威儀戒中的殺生及小妄語戒，已在五戒一文中介紹過了；至於飲酒、非時食，及尼女等的威儀問題，我在拙著「佛教制度與生活」一書中，已寫了「佛教的飲食規制」及「佛教的男女觀」兩篇專文討論，在此不再重複。現在要介紹的，便是四棄、十三僧殘、二不定法。

第二節　四棄法

比丘及比丘尼的波羅夷法，雖有多寡的不同，但其主要是在四根本戒：

一、婬戒，分爲兩種——一是自婬他，凡有婬欲心，於男性的口道及大便道，於女性的陰道、大便道、口道，乃至於畜生及死屍多分未壞者的三道，入如毛頭許，便犯波羅夷；二是他婬自，凡爲怨家及強暴所逼，或在睡眠時，他來行婬，當陽具入時、入已、出時，三時中有一念受樂之感，便犯波羅夷罪。比丘尼則改爲三道主動受他行婬，入如毛頭許即犯波羅夷；被逼強暴受人行婬，三時中有一時受樂，亦犯波羅夷。

但是婬戒波羅夷的罪業，也有輕重之分。賢首法藏大師曾於菩薩戒本疏中分成：約境（高下）、約心（強弱）、合辦（心境）、約數（多少）、約造趣（隱顯）、約損（自他之德）等六位，說明婬戒的輕重差別。在此且將約境一位，介紹一下，其餘當可比類而知。境有十種：①死屍未壞，②與鬼交通，③畜生，④人，⑤諸親，⑥姊妹（兄弟）等，⑦在家二衆持五戒八戒等，⑧出家二衆持大戒等，⑨父母，⑩聖人，如犯羅漢或羅漢尼。同樣是犯婬戒波羅夷，却是前輕輕於後重；婬死屍者最輕，婬聖人者最重，這是當在受報之時，即見分曉的事！

二、盜戒：凡知是有主之物，起盜心盜取價值五錢以上的重物，離其本來處所，即犯波羅夷罪。盜戒在四波羅夷戒中是最複雜的一戒，在各部律中均有許多的分析，特別是在僧祇律中，分析得尤其

細密。盜戒總名「不與取」，但有自手取、看取、遣人取的不同。所取物件的種類、處所、方式，有二十六項之多：地處、地上處、乘處、擔處、空處、上處、村處、阿蘭若處、田處、處所、船處、水處；私渡關塞不輸稅、取他寄信物、水、楊枝、園中樹果草木、無足衆生、二足衆生、四足衆生、多足衆生；同財業、共要（同約）、伺候、守護、邏守要道等。

盜戒波羅夷，雖同犯不與取五錢以上，若由於物主及物體的不同，業報也各有輕重不同。比如盜富人五錢，富人不會有太多的痛苦，若盜窮人的五錢，可能就要急得走投無路了！盜捨心大者與慳心重者，罪過也是不同的。

三、殺人戒：凡是故意殺人，明知是人，殺死即犯波羅夷罪。殺人的方式則分有親自殺、敎人殺、現相（比如點頭揮手示眼色等）殺、讚歎殺、遣書殺、以殺具（如設坑阱暗器等）殺、咒殺等。

殺人波羅夷，但其業報也有輕重。由於所殺之人的等位高下，能殺之心的品級強弱，及所用殺法（身口意業）的程度不同，業報也有輕重不同了。比如同樣的殺人，殺普通人的罪業較輕、殺了已發菩提心的人罪業就較重了，如果殺了父母師長乃至聖人，那就更重了！如以貪心殺人，罪較輕，瞋心殺人，罪較重，邪見心殺人（以爲殺人能得福、能生天，或以爲殺人不會有果報等），罪業就更重了。

四、大妄語戒：以欺騙心，對解語人，妄說自已得過人之法如聖人如禪定等，辭意分明，當前的人信以爲眞，受其欺騙者，便犯波羅夷罪。若用文字妄語、若遣他人代自己妄語、若示相妄語，只要達成同樣的目的，即成大妄語罪。

大妄語波羅夷，罪業也有輕重。欺誑恩人及尊長者重，欺誑普通人者輕；欺誑大衆多數人者重，欺誑少數乃至一人者輕；受騙者極其痛惱者重，受騙者不太痛惱者輕。若爲名利恭敬作大妄語，並反以爲這是功德而常行不息者重，爲避苦難迫害而作大妄語者輕。當然，波羅夷都是重戒，都是棄罪，若犯即得波羅夷，即失比丘比丘尼戒。此處所稱的輕，乃是重罪業報之中的比較輕，而不是離開重戒入於輕戒的意思。

以上四條，便是四棄法，如若犯破其中的任何一條，即被棄於佛法大海的邊外，終身不得再做比丘比丘尼。但也各有其開緣：

一、婬戒：若睡眠無所覺知，他人來在自己身上行婬；若被逼行婬而不受樂；若一切無有婬意；若爲癡狂心亂痛惱所纏者，均不算犯。

二、盜戒：若作與己想；若作己有想；若作糞掃（拋棄）物想；若作親厚（知己而不分彼此者）想，如此不與取者，均不算犯。

三、殺戒：若擲刀杖瓦石等器時，誤打他人而死者；若建築房舍時，誤墮木石磚瓦等，致將下面的人打死者；若好心扶持病人行坐住臥等，病人因此而死者；若無害心而致他人於死者，均不算犯。

四、大妄語：若增上慢人（自己無心欺騙人，但由於禪定的錯覺，自以爲眞的證了聖人法者）；若是業報因緣，不說是由修而得者；若戲笑說；若疾疾說（他人不能理解）；若獨處說（自對自說）；若夢中說；若錯說等者，均不算犯。

第三節　十三僧殘法

所謂十三僧殘者，便是①故失精，②摩觸女人，③與女人麤語，④歎身索供，⑤作媒人，⑥無（施）主僧不處分（而造）過量（超過長佛十二搩手內廣七搩手）房舍，⑦有（施）主僧不處分（而造）房舍，⑧無（犯戒）根（據而以犯）重（戒之罪）謗他，⑨（以）假（的犯戒）根（據）謗他，⑩破（和合）僧（而又）違（逆僧團之勸）諫，⑪助破僧違諫，⑫汙（他）家（為白衣送禮等，致被僧團驅）擯（離此他去，心存不服），謗（毀僧團）違（逆）僧（團的勸）諫，⑬惡性拒（絕）僧（團的忠告，並）違（逆僧團的勸）諫。

實際上，十三僧殘之中，在今日的中國佛教來說，只有摩觸女人，與女人麤語及作媒人的三戒，比較是顯著而重要的。至於故失精，是個人的事，出家人犯手婬是不可以的，但却不致因此而招到外人的譏謗，故弄陰出精的方法雖多，但總不致明目張膽地公開弄給人家看的。同時，若不出於故意弄陰，雖失精，也不犯戒；凡夫失精是難免的，縱然欲心生起而致失精，若不出於有心使之失精者，也不犯戒。至於女子的性器分泌，情形也是一樣。至於自歎有德而索婬供，我想是絕難發生的事，因為這是顛倒之見，絕少有人敢說出口來的。至於造房舍，現在根本不可能再受此一限制了。至於無根謗與假根謗，相信是會有的，但在今日的社會裏，若沒有確切的人證與物證，殊少能夠取信於人的。至於破僧及協助破僧，在不行羯磨法的中國佛教裏，根本無從破起。至於汙他家，出家人給信徒拜節送

禮。在末法時代的中國，凡是一個道場的住持，已難絕對不走這樣的路了，雖當重視這一條戒，然而中國寺院的住持人，若給俗人送了禮物，又有誰會驅擯他們，命令他們離此他往呢？至於惡性不受僧諫，在不行羯磨法的環境中，自然也是用不上的。其實在十三條的僧殘法中，六七兩條，須以羯磨法求得僧衆同意處分；十、十一、十二、十三的四條，須在僧衆中三諫三番羯磨，才能成立。在不行羯磨法的環境裏，十三僧殘法，至多只能實踐七條而已。

既然如此，我們姑且僅就摩觸異性、與女人麤語、作媒人的三戒，略爲介紹如下：

第四節　摩觸異性戒

摩觸女人是比丘所戒，受男人摩觸是比丘尼所戒。摩觸異性的危險性特別大，由於摩觸的感受，能使情緒興奮，能夠觸發生理的不良反應。據研究：人體最敏感的部位是嘴部、乳部、腋部、腰部、陰部；遲鈍的部位是背部；毛、髮、爪、齒，乃是最遲鈍的部位；其他如腿部、臀部、腹部、臂部、臉部等，則屬於次敏感的部位，如果是感情脆弱的女人，最敏感的部位，一旦受到異性的撫摩時，往往會興奮得失去一切反抗的能力。因爲凡夫未能離欲，對於異性，總有一種與生俱來的渴慕欲，一旦彼此的肉體接觸在一起時，就有一種異樣的感受。顯然，這是屬於心理的分別作用，女人與女人相觸，感受是平常的，男人與男人相觸，感受也是平常的。如將眼睛矇起時，或在無意之中時，受到異性的摩觸而又不知是受異性摩觸之際，感受也是平常的。如果我是男人而明知對方是一個我所日夜愛慕

的美女，摩觸之時的心理反應，便會特別的强烈，乃至僅僅摩觸一隻衣角，也會產生遐思綺想的；同樣的，如果我是女人而遇到私心戀慕的一個美男子，接受摩觸之時的心理反應，也會特別的强烈。

出家人禁止婬欲，禁止婬欲的目的，是爲了解脫此一由於婬欲而來的長夜（久遠）生死的束縛，禁止婬欲是斷欲離欲的訓練工作，從禁止婬欲，漸漸與婬事疏遠，進一步再漸漸與婬念疏遠，最後便可遠離婬欲所構成的生死迷網了。同時，出家人與異性相觸，縱然心無邪念，也是最易招受外人譏謗的事。

一個正在戒鴉片的人，不能讓他聞到鴉片味；一個正在戒酒的人，不能讓他嗅到酒味；一個正在戒賭的人，不能讓他進入賭場，否則是很難戒除的。同樣的，一個正在戒婬中的出家人，也是不能使他摩觸異性或受異性摩觸的，否則戒婬的工夫就可能因此而受到猛烈的考驗了；禁不起考驗的人，就可能因此而遭到破犯根本婬戒的威脅。所以，出家人的肉體與異性相摩觸的行爲，雖不即是婬欲的事實，但却由於摩觸的反應，很可能促成婬欲的事實，出家人不得摩觸異性的原因即在於此。由於女人的心志危脆，體力薄弱，不易抗拒外力的威逼與利誘，故對摩觸一戒，從嚴制定。比丘摩觸女人犯僧殘，比丘尼與男子相摩觸犯波羅夷，這不是祖護比丘而欺侮比丘尼，乃在於保護比丘尼的戒體安全，所以防止從嚴。但是，摩觸的部位，比丘尼與比丘是有出入的：比丘尼自膝以上、目以下、腕以後裸受男子觸，犯波羅夷。因爲膝以上、目以下、腕以後，正是次敏感而又包括了最敏感的部位！這一部位的指定，是我參合了各種律本而組成的。因爲四分律是自膝以上、腋以下、腕以後；有部律則是目

以下、膝以上。十誦律乃說：「自髮以下、腕以後、膝以上，却衣受摩觸，波羅夷。」四分律自腋以下，那就沒有包括臉部與口部，十誦律自髮以下，那就從額部起了，有部律自目以下，是比較適中的。在善見律卷七中對比丘的規定：「若欲心，以口與口，此不成婬相，得突吉羅罪。」但是又說：「樂受細滑，以口與口，僧伽婆尸沙。」若準比丘尼戒，男女兩嘴，相接相吻，至少也是初篇（波羅夷）偷蘭遮（未遂）罪了。

十誦律卷四十二，對於比丘尼受摩觸，有如下的四項說明：①髮以上、腕以前、膝以下，却衣受男子觸，偷蘭遮；有衣受男子觸樂者，突吉羅。②髮以下、腕以後、膝以上，却衣受摩觸，波羅夷；有衣受摩觸，偷蘭遮。③比丘尼漏（婬染）心，聽漏心男子摩、抱、捺、按、拖，均犯（波羅夷）。④面、咽、胸、脇、脊、腹、臍、大小便處、髀，乃至膝，却衣受摩觸者波羅夷；有衣受摩觸者，偷蘭遮。

比丘尼會議中則說：「僧祇：若比丘尼染污心，欲看男子，責心突吉羅；若眼見、聞聲，對首突吉羅；若身相向，偷蘭遮。」

對於比丘而言，僧祇律卷二十八說：欲心隨女人後行，步步越毘尼罪；脚蹴女人，得偷蘭遮；瞋打女人，得越毘尼罪。

善見律說：髮髮相觸，爪爪相觸，得偷蘭遮；若相互覺知者，僧伽婆尸沙。

但在律中，有制也有開，並不是一觸異性就算犯重犯殘：明知是女人，以身觸身，身動而受樂，

比丘犯僧殘；身動而不受樂者，犯偷蘭遮。以衣觸身，以身觸衣，身動受樂不受樂，均犯偷蘭遮。疑是女人，以身觸身偷蘭遮，以身觸衣突吉羅。

明知是成年而對自己存有染心的男子，膝以上、目以下、腕以後，以身觸身，比丘尼動身受樂，即犯波羅夷；不受樂，身動偷蘭遮。以身觸衣，以衣觸身，尼往觸男，偷蘭遮；男來觸尼尼受樂者，偷蘭遮。疑是男人，以身觸身，偷蘭遮；以身觸衣、以衣觸身，突吉羅。

不以婬欲心，而有所取與，相觸不算犯；若相解（縛）時，相觸亦不犯；戲笑相觸不算犯；靈芝律師以為戲笑相觸，有乖威儀，應結突吉羅罪。

十誦律卷三中說：「若母想、姊妹想、女想，摩觸女身不犯；若救火難、水難、刀難，若墮高處、惡蟲難、惡鬼難，不犯；無染心觸不犯；女人為水所漂，應救，雖婬心起，但捉一處莫放，到岸上不應更觸，更觸得罪。」

根本說一切有部苾芻尼毘奈耶卷五中說：「若復苾芻尼，自有染心，共染心男子，從目以下膝以上，作受樂心，身相摩觸，若極摩觸，於如是事，此苾芻尼，亦得波羅市迦，不應共住。」但是又說：「若苾芻尼，無染心，男子或有染心或無染心，尼觸，防心者無犯；若尼有病，男為摩身，尼起染心，得惡作罪，無染心者無犯，及病惱所纏者無犯。」

十誦律與有部律，對摩觸戒的要求極寬。薩婆多部律攝卷三則說：「母女姊妹，作受樂心，觸彼身時，亦得麤罪；若無羞慚，即得本（僧殘）罪。」

僧祇律也說：「若女人落水求救者，比丘作地想捉出不犯。」又說：「若言知汝雖苦，當任宿命者無罪。」

十誦律爲了救人，雖有婬欲心起，仍不算犯；僧祇律爲了防止破婬戒，雖然見死不救，仍可無罪，這是出入很大了。若以大乘精神來說，我們應該採取十誦律及有部律的觀點。但是若無必要，仍需防止從嚴。儒家主張男女之間，應該「授受不親」，如今已經破產，出家男女之間，有所取與，仍宜不得過分親近，如由取與而親近，由親近而親密，由親密所產生的後果，對於出家人來說，自必不堪設想了！雖然如此，若遇病痛災難之際，佛陀也教誡男女比丘們，應該相互扶救（有部律卷三十三）。

這條戒是容易持的，皮肉與皮肉相觸而受樂者，比丘犯僧殘，比丘尼犯波羅夷，只要有一層衣物相隔者，便不犯本罪，但在今日的中國，也就很難說了。乘車上下及人衆擁擠的場合，出家人之要處身這種場合，自是難免的，在這種場合中，仍想絕對不與異性相觸，也是困難的，若在夏季，男人衣著單薄，女人多數袒肩露背，與出家人的皮肉相觸，確是很難避免的事。在這種情形下，若想保持內心的絕對平靜，也不是初出家的靑年男女們所能普遍做得到的！我們身爲中國的出家人（泰國女子避讓比丘），只能對此表示遺憾，除了各人提高警覺，不要故意去跟異性相觸之外，也沒有更好的辦法了。

第五節　麤語戒

現在再說與女人麤語戒。這條戒，犯的機會是很少的，凡有自尊心與羞恥心的出家人，便不會把麤語說出口來。同時，比丘摩觸女人是不限死活老幼或睡或覺的，這一條戒，必須是對解知語義的女人說，才成犯僧殘罪。並且，主要是說下體的二道者才犯本罪，若說身體的其他部位，僅犯偷蘭遮。然在僧祇律卷五中則說：若以讚、毀、語、問、求、請、覩、罵、直說等方式說婬事，以讚毀而說兩脣、兩腋、兩乳、兩脇、腹臍、兩髀、兩道等十四處，均犯僧殘罪。但是，說麤語的方式，以我看來，大凡知識高的人，多用間接法及影射法；知識低的人，才用直接法及罵詈法；唯其不論用何種方式說，只要對方是女人，而且理解所說的語味者，比丘便犯僧殘罪；解義不解味，得突吉羅罪。比丘尼麤語，則犯偷蘭遮。若用文字書寫，若遣他人代語，若以姿勢及手語等，達成同一目的，即犯本罪。

從事實上說，這條戒是容易持的，但要做到既不向女人說，也不向男人說；不向異性者說，也不向同性者說；若向同性者說麤語，一語一突吉羅罪。乃至做到律中規定的比丘不問女尼的私隱之事。

唯其亦有開緣：若為女人說不淨觀，說到人體的上下九孔常流不淨者不犯；若說戒時說到大小便道者不犯；若女人非以婬心問而說者不犯；若戲笑說、獨處說、疾疾說、夢中說、欲說此而錯說彼者，均不犯。這一戒一定要具足七個條件才犯本罪。那就是對女人、女人想、有染心、麤語、麤語想（以為是麤語）、言語了了分明，前人聽者了解，便犯本罪。所以我以為這是很好持的，如若不能持好

這條戒，招譏招謗，也是很嚴重的問題，所以列出介紹。

第六節　作媒戒

至於作媒人戒，這在十三僧殘之中，乃是一條最繁複的僧殘戒，在僧祇律的僧殘戒中，也是篇幅最長的一戒。所謂作媒人，是指：「往來彼此媒嫁，持男意語女，持女意語男；若爲成婦事，及爲私通事，乃至須臾頃，僧伽婆尸沙。」這需要具足了六個條件，才算犯本罪：是人類的男女、以爲是人類的男女、爲作媒嫁事、以爲是作媒嫁事、言語分明了了、接受男女任何一方的話語並作往還傳達者，便犯本罪。若缺其一，不犯本罪，僅犯偷蘭遮罪。這一戒，比丘及比丘尼，同犯僧殘罪。

四分律疏中說：「婚嫁之禮，和合生死，正違出離。出家所爲，特乖法式。又紛務妨修，相招譏醜，不免世訶，所以聖制。」在佛陀時代，有一位迦羅比丘，對於作媒一道，特別有方法，凡是經他作媒的，沒有不成功的。但是結婚之後的男女們，如果夫婦的感情融洽，便說迦羅比丘的好話，如果夫婦不和、家庭不睦、丈夫受到折磨、妻子受到虐待，大家便瞋罵迦羅比丘，因此招致外人的譏謗。所以佛陀制戒，出家弟子不得爲俗人作媒嫁，若作媒者便犯僧殘罪。同時若爲白衣帶信時，不得不看內容便予持往，防信中是男女互通媒意；亦不得爲白衣作任何其他的差使往還，否則便犯突吉羅罪。

但是也有開緣：若男女先已結合，而後離別，再爲勸說和合者不犯；若爲父母，若爲篤信優婆塞（夷），或病人，或爲禁繫在監獄中者，看了書信的內容，知其不關媒嫁之事，代爲持往者不犯；若

為佛、法、僧、塔，若為病比丘（尼），看了書信的內容，代為持往者不犯。

關於這一條戒，近世以來，頗有研究的必要。因為宗教不能與人羣大衆的日常生活脫節，否則將有被棄於人羣大衆之外的可能。至於人羣大衆的日常生活中，最受重視的，便是婚姻大事及生死大事。佛教的形態，一向是偏重於生死的問題，乃至僅偏於度亡的問題，以致被近人羅家倫譏為「人死觀的宗教」。研究佛教的本質，絕非限於度亡，佛陀的應化人間，乃為救度活人，進而救度一切的衆生；度亡的法門，僅是附帶的而不是主要的，後世的中國佛教，竟爾本末倒置了！所以晚近數十年以來，有些佛教徒們在倡行佛化結婚的儀式了。從現實的要求上說，這是值得提倡的風氣；從原則上說，佛化結婚，並不違背佛教的精神，甚至是合乎大乘佛教的宗旨的；從觀感上說，我也贊成佛教徒的青年男女，應該舉行佛化結婚。佛化結婚是佛化家庭的基礎，也是佛化家庭的開始，有了健全的佛化家庭，才有優秀的佛化子女，有了優秀的佛化子女，才有優秀的佛教青年，有了優秀的佛教青年，佛教才會受到社會的尊崇與嚮往，才會將佛教的義理與精神，普遍的散布到社會的每一個角落裏去，這也就是大乘佛教的宗旨。

然而，佛化結婚的儀式，也不是沒有人反對的，反對的理由是這於佛制無稽，且有違背佛制的罪嫌，因為十三僧殘的第五條，便是作媒人戒。並以為凡為男女婚事有關的一切活動，出家人都不得參與，今日的佛化婚禮中，卻以比丘為證婚人，所以認為是違背佛制的行為。

的確，佛典之中不可能讓我們找到准許比丘為人證婚的根據，也不可能讓我們找到佛化結婚的例

子。

但是，我們所要研究的，是比丘為人證婚，算不算是作媒，能不能構成作媒的罪名？若以小乘律的原則而言，比丘以出離生死為主，並也以導人出離生死為教化的主要動機；婚姻是增長生死的媒介，也是促成婬行的媒介，所以應該遠離這種場合，當亦不得參與其事而成為婚姻的證明人。

比丘作了證婚人，算不算是犯戒？若想找出犯戒的條文根據，也是不可能的事，戒律中也根本沒有這條規定。因為證婚人，只是證明男女雙方的結合為夫婦，除非證婚人，兼任介紹人，才能構成「作媒人」的僧殘罪，如果男女兩方的相識，是由於比丘的介紹，只要介紹之時未存作媒之意，雙方於以後雖然結婚了，比丘也不能構成作媒的罪責。

律中有關比丘可以參與夫婦結合問題的事，只有一項：「若男女先已通，而後離別，還和合。」這不是准許比丘及比丘尼為人證婚，而是准許比丘及比丘尼為「離別」的男女，促成和好如初，使得他們的家庭，不致因了男女鬥家務鬥意氣而破裂。為人證婚一事，自也不得援引這一項的規定。

但我相信：依照比丘及比丘尼戒的幅度來衡量，為人證婚雖說不犯僧殘罪，然亦至少當犯突吉羅罪；若照大乘菩薩行的幅度來衡量，為人證婚，只要目的是善，這一證婚的手段也可變成為善。縱然為人證婚者有罪，若此證婚的宗旨是為達成佛化社會而至普度衆生的目的，那麼，為了度衆生而自己造罪下地獄，豈不正是菩薩道的精神嗎？問題是在比丘縱然不為俗人證婚，要結婚的男女，還是照樣要結婚。

因此，我的看法是這樣的：

一、若爲急求解脫生死的出家人，不要爲人證婚。

二、若爲眞心實踐菩薩道的出家人，不妨爲人證婚。

三、若爲既畏生死的罪惡，又願佛化人間的出家人，便有一個折衷的辦法：佛化婚禮中另請俗人作證明人，比丘或比丘尼，於婚禮進行之先，爲新郎新娘說法授三皈，而作皈依師。

第七節　二不定法

二不定法是兩條不能作一定判斷的比丘戒。第一條是比丘單獨與一個女人，在隱蔽覆障並可作婬欲法的處所共坐，而說非爲佛法之所許說的話語；第二條是比丘單獨與一個女人，在露現而不可作婬欲法的處所共坐，並說佛法之所不許說的話語。這兩種情形如果被絕對可信（證了初果以上）的女居士發現了，她說是犯了什麼罪，就算是什麼罪；犯罪的比丘，也當坦白承認，自己犯了什麼就說犯了什麼。

在第一條中，因爲是在可作婬欲法的隱蔽覆障之處，所以可能犯行婬波羅夷，可能犯摩觸僧殘，也可能犯獨與女人坐的波逸提罪，所以稱爲不定法。在第二條中，因爲是在不可作婬欲法的露現之處，所以可能犯摩觸僧殘及獨與女人坐的兩種罪的任何一種，所以稱爲不定法。

總之一句話，出家人應該把男女界限要看得特別認眞，出家人單獨與一個不同性別的人在一起，就算是不犯戒，也會招人譏嫌。正像一般靑年寡婦及老處女的貞操與否，常是好事者們嚼舌的對象；僧尼的是否聖潔，也最受他人的注目。所以律中規定，比丘獨與女人坐，至少相距要兩尋（十六尺）；如若有伴者不犯。

出家戒的重心是婬戒，我所介紹的重要戒，也把重心灌注在婬戒上。十三僧殘之中，有五條是關於婬戒的，但却分爲三類：①弄陰是自己對自己犯的，②摩觸、麤語、歎身是自己對他人犯的，③作媒是自己協助他人對他人而犯的。僧殘婬戒的五種行爲，雖尙未曾構成自行婬欲的波羅夷罪，却是促成婬事的有力導火線。所以，連同二不定法在內，都是根本婬戒的外圍戒，這些外圍婬戒的作用，是在保衛根本婬戒的安全。外圍婬戒所形成的，共有三道保衛根本婬戒的防線：第一道是突吉羅，第二道是波逸提，第三道是僧殘。本文所介紹的重點是側於第三道防線的僧殘戒。如若突破了第三道防線，便是直搗波羅夷戒的大本營了！當然，只要稍有道心或警惕心的出家人，他是很難連破三道防線的；然而，若在一個毫無慚愧之心的人，直搗波羅夷的大本營，那也僅是頃刻之間的事啊！

第五章　羯磨法與懺悔法

第一節　什麼是羯磨法

羯磨，是梵語 Karma 的音譯，意譯是「業」，乃是授戒、說戒、懺罪，以及各種僧事的處理，所以又被解爲「辦事」或「作事」。這是屬於作持的戒。

行事鈔卷上一：「明了論疏翻爲業也；所作是業，亦翻爲所作。百論云事也，若約義求，翻爲辦事。」

玄應音義卷十四：「羯磨，此譯云作法辦事。」

慧苑音義卷中：「羯磨，此云辦事，謂諸法事由此成辦也。」

若以現代的術語解釋，佛教的羯磨法，便是一種特有的議事法或會議法；羯磨法在佛教中的重要性，相似中山先生的民權初步在其三民主義建設中的重要性。沒有健全的議事法，絕難產生理想的民主制度，佛教僧團之能完全合乎民主精神，便是由於羯磨法的功效。現代民主制度的內容是民治、民有、民享，佛教的羯磨法的目的，是在造成僧團生活的六種和敬，所謂六和敬，便是：身和共住、口和無諍、意和同悅、戒和同修、見和同解、利和同均。從原則上說，佛教的六和敬，是絕對民主的民

主生活，這一民主精神的維持與保護，便是羯磨法的責任與功能了。通常所說的「僧事僧斷」，也就是以僧團大衆的意見和力量，來解決僧團大衆之中的各種事業，能夠團結僧團大衆的，便是羯磨法。成就善舉，要靠羯磨法；去除惡業，也要靠羯磨法；成善去惡的主宰，雖是僧團大衆，僧團大衆之能成善去惡，仍有賴於羯磨法的促成。所以，一個沒有會議的團體，絕不是民主的團體，一個不行羯磨法的僧團，也不可能是六和敬的僧團。中國的叢林，清衆可以油瓶倒了不用扶，事事有常住上的執事們負責，這在粗看起來，是爲成就清衆的專心修持；叢林的清衆是安寧的，是有福的。但從另一角度去看，一切的僧團事務，全由少數的執事們包辦而不讓清衆參與其間，甚至僅由方丈監院的中央集權，那就不能合乎六和敬的精神了。

第二節　羯磨法有幾種

羯磨法的種類，分有三大類，一百零一種：

一、單白羯磨，或稱白一羯磨，意思是「唱言」，這是對於不必徵求同意的事，向大衆宣告常行慣行而應行的事，唱說一遍就成。共有二十四種。

二、白二羯磨，這是宣告一遍，再說一遍，徵求大家的同意。共有四十七種。

三、白四羯磨，這是先作一遍宣告，再作三番宣讀，每讀一遍，卽作一次徵求同意，如果一白三羯磨了，衆中默然者，便表示沒有異議，而宣布羯磨如法，議案成立，一致通過。共有三十種（種數

名目請自參閱律部的羯磨）。羯磨法的精神，與現代的議會程序比較，那就顯得更為莊嚴神聖了。現代的議會提案，通常是三分之二投贊成票者，便算通過，有的則以超過半數為準，有的則以超過四分之三為準，但却絕少有要求一致通過才算合法的。佛教的羯磨法，通常多是要求一致通過的，僧中只要一人有異議，便是僧不和合，便是羯磨不成。僅有滅諍羯磨是行黑白籌（投票）而取多數表決的。

但在羯磨法中，也有規定：凡是如法、如律的羯磨法，便不許可無理取鬧而橫加破壞。如有一人無理取鬧而破壞如法如律的羯磨法者，僧團便可對一人而作羯磨；如有四人以上的小集團取鬧而別作羯磨者，便得破羯磨僧罪。所以佛教的羯磨法是一種極其神聖而又極其週詳的議事法。如今的中國僧伽，不行羯磨法，實在是一樁最遺憾的大事！

所謂羯磨法的規定，便是用來判斷羯磨法的是否合乎要求。這個規定，是要具備四個條件，羯磨才能成立。這四個條件是：

一、法：卽是羯磨法的本身，必是出於羯磨法的種類中者。法有心念法、對首法、衆法的三類。

二、事：或犯罪之事，或懺悔之事，或授戒之事，卽是羯磨所行的事實。事有有情事、非情事、情非情合事的三類。

三、人：舉行某種羯磨中所規定應該參與的人數，便是人。人有一人僧、二三人僧、四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧的六大類。

四、處：舉行羯磨，必須有其處所，此一處所稱之為界。所謂界，分有作法界與自然界的兩大類

。作法界又分有大界、戒場、小界的三種；自然界則分有聚落、蘭若、道行、水界的四種。作某一種類的羯磨，也各有其規定所用的界別。

這四個條件，不妨合起來舉一個例子，比如受戒：受戒的本身是一樁事，傳戒的儀式便是法，參與其事的和尚與阿闍梨便是人，受戒的戒場便是處。

以參加羯磨的人數來說，共分六類：

一、一人：這是心念法，例如比丘心念自責，懺除誤犯突吉羅罪。事實上，這尚未入羯磨法。

二、二人：這是對首法，一比丘對另一清淨比丘所作，例如懺除波逸提罪。嚴格地說，這也尚未入於羯磨法。

三、四人：除了不能出僧殘罪、授戒、邊地授戒、自恣之外，一切羯磨均可以四人成就。

四、五人：這是自恣羯磨及邊地授戒羯磨的最少限度的人數。除了不能出僧殘罪及授戒之外，一切羯磨均可以五人成就。

五、十人：除了不能出僧殘罪，其餘一切羯磨均可成就，主要乃是授具足戒所要求的人數。

六、二十人：這是出僧殘罪的最少限度的人數，這也是能夠成就一切羯磨的人數了。

但其參加羯磨的分子，必須是清淨的比丘，在比丘僧中，犯戒而未懺除的比丘，不能足數，也不得參與；比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼乃至一切俗人，均不能足數，也不得參加。比丘尼的羯磨，比丘也不得參加。

但是，僧尼二部，各有三種相對而作的羯磨：

一、比丘可為尼眾作授戒羯磨、摩那埵（尼犯僧殘罪，為作隨眾意三十五事）羯磨、出（僧殘）罪羯磨。

二、比丘尼可為比丘作不禮拜、不共語、不敬畏的三種羯磨。假若比丘無理觸惱了比丘尼，比丘尼便可用這三種羯磨法對付比丘。

所不同的，比丘為比丘尼作的三種羯磨，比丘尼是要現在比丘僧前的；比丘尼為比丘作的三種羯磨，比丘是不必現在比丘尼前的。

第三節　懺悔法

大乘戒不到佛果，不能絕對不犯，不能絕對清淨；小乘戒不到阿羅漢果，不能絕對不犯，不能絕對清淨。所以凡是佛戒，除了重罪，均有悔罪的方法。這是佛的慈悲方便，如果一切戒，只有犯法而沒有悔法，那麼，任何一個眾生也沒有學佛成佛的可能了。

懺悔兩字，天台止觀卷七的解釋是：「懺名陳露先惡，悔名改往修來。」這是把懺悔兩字拆開來解了。

實際上這與懺悔的本意是稍有出入的。因為懺悔二字乃是梵語懺摩 Kṣamayati 的音義合譯，梵語懺摩，華語是悔過，譯成懺悔，既存其音，又明其義。

金光明經文句記卷三：「懺悔二字，乃雙舉二音，梵語懺摩，華言悔過。」

南山戒疏卷一下：「懺悔，悔是此土之言，懺是西方略語，如梵本言懺摩也。」

南海寄歸傳卷二：「舊云懺悔，非關說罪，何者？懺摩乃是西音，自當忍義；悔乃東夏之字，追悔爲目，迥不相干。」

根本說一切有部毘奈耶卷十五註：「言懺摩者，此方正譯，當乞容恕、容忍、首謝義也。若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺；無問大小，咸同此說。若悔罪者，本云阿鉢底提舍那 Apatti deśanā，阿鉢底是罪，提舍那是說，應云說罪。云懺悔者，懺是西音，悔是東語，不當請恕，復非說罪，誠無由致。」

由此看來，懺悔一詞是華梵合璧的創造語了，也正像今人把英文的Car譯成卡車，把 Card 譯成卡片一樣，是中英合璧的創造語。

照原意來說，懺摩（乞容恕）與阿鉢底提舍那（說罪），不可以混合解釋，也不可以混合應用的；但在中國，已把它們兩者的界限混合在一塊了。所以說到懺罪，也含有悔罪，說到悔罪，也含有懺罪。比如作法懺、取相懺、無生懺，既可稱爲三種悔法，也可稱爲三種懺法。

但在律中，多用悔罪法來代表懺悔二字。

悔罪法，實際上也是羯磨法的一種。羯磨法一百零一種，扼要地區分，不出成善與去惡的二大類：比如受戒、說戒、自恣、結界、結淨地、受迦絺那衣、分臥具等等，都是成善羯磨；又如苦切、驅

擯、別住、摩那埵、向白衣懺悔（比丘無理觸惱白衣，應於僧中白二羯磨，由另一比丘伴同前往白衣處懺悔）、擧罪比丘等等，都是除惡羯磨。

懺悔法共有三種而可合爲兩類，列表如下：

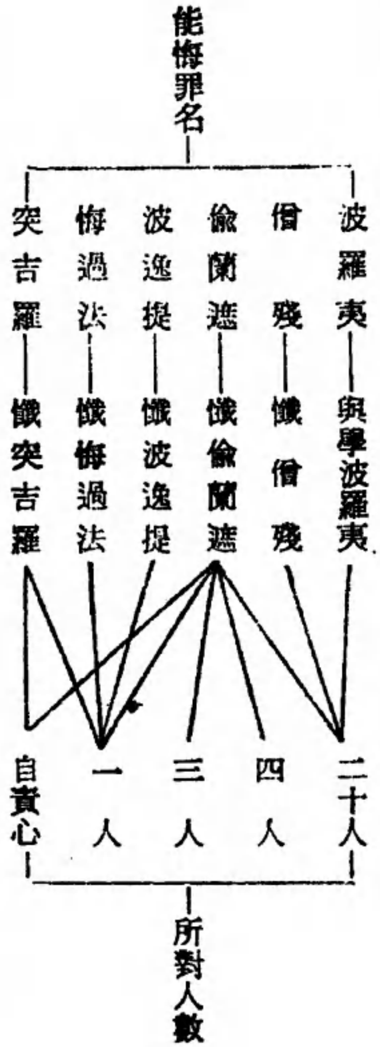
三種	作法懺	事懺	兩類
	取相懺		
	無生懺	理懺	

作法懺能滅戒罪而不滅煩惱性罪；取相懺能滅煩惱性罪而不滅障礙中道觀的無明；無生懺則能滅無始的無明。所謂作法懺，便是本文所要介紹的比丘及比丘尼的悔罪法，是依照規定的作法而說罪悔罪；所謂取相懺，即如梵網菩薩戒本所說的「應敎懺悔，在佛菩薩形像前，日夜六時誦十重四十八輕戒，苦（切懇）到禮三世千佛，得見好相」，「好相者，佛來摩頂，見光見華，種種異相，便得滅罪。」這兩種悔罪法，都是用事相來達成悔罪的目的，所以稱爲事懺。所謂無生懺，是正心端坐，默觀萬法空如，而又即眞即俗，中道現前，開佛眼而破無明；這一懺法，若能修成，最少已到初地以上的境界了。所以取相懺已難觀其成效，無生懺是更難觀其成效了。

取相懺與無生懺是化敎的通懺法，是通用於大小乘的，也通用於僧俗衆的；作法懺是制敎的懺法，是限於小乘的，是主於僧尼而副及俗人的。若僅依化敎的懺法懺罪，雖滅性罪而戒罪仍在；若僅依制敎的懺法懺罪，現前的戒罪雖滅，而無始以來的業道性罪仍在。所以最好能够將取相、作法、無生

的三種懺法相互並用。現在我們要談的是作法懺，這也是最容易得到成效的一種懺罪法，現在就來介紹作法懺。

比丘及比丘尼戒，共有六等罪名，因為波羅夷罪不能以作法懺來悔除，所以能悔的罪名只有五種，悔罪的方式也只有五種，但卻不是一種罪名就對一種悔罪的方式，其中有的一種罪名用一種方式悔除，有的一種罪名，要用兩種乃至五種方式來悔除。現在列表如下：



波羅夷罪，本來只有犯法而無悔法，但是初次犯了根本婬戒，立即發露，向僧團立即自首自白而痛切反悔的人，雖失比丘戒，亦失比丘身分，仍許不予滅擯，在二十人僧中求悔之後，便給予三十五事終身受持，成為與學比丘（十誦律稱為與學沙彌），終身在一切清淨比丘之下，在一切沙彌之上，終身失去一切僧權，不得參加任何羯磨法，終身為大眾比丘承事服役作苦行。

僧殘罪是可以悔除的，但須在二十清淨比丘僧中出罪；比丘尼則須在尼僧及比丘僧各二十人的二部僧中出罪。比丘犯僧殘，如果覆藏一日，就要作六夜摩那埵羯磨，行別住法，在此期間剝奪一切僧權，隨順大衆，服役大衆，行三十五事。六夜完畢，卽於二十清淨比丘僧中出僧殘罪而仍成為清淨比丘。比丘尼犯僧殘，一律先作半月摩那埵，然後逐一向二部僧中各二十人前出罪；這是為了半月一布薩的便利，不到半月，不便往比丘僧中求悔出罪，所以一律半月摩那埵。

照這樣的規定，今時的中國，既已不行羯磨法，犯了僧殘罪，也就無從懺除了？這倒不能一概而論。根本薩婆多部律攝卷四說：「有六種人，犯衆敎（卽僧殘）罪，對一苾芻說除其罪，得名清淨：一者遍持蘇呾羅（經）藏；二者遍持毘奈耶（律）藏；三者遍持摩咥里迦（論）藏；四者性極羞愧，若說其罪，懊愧至死；五者衆中最老上座；六者大福德人。」

行事鈔卷下四，說有六種人犯僧殘，可以心念悔：

一者、上座犯僧殘，諸人生慢，佛言：「若一心生念：『從今日，更不作』，卽得清淨。」

二者、大德多知識（此一知識不是學問，乃是他所識知的僧俗師友）。

三者、多慚愧，若遣行（二十僧中出罪）者，寧反（捨）戒。

四者、病重不能胡跪，無力能懺。

五者、住處不滿二十（清淨比丘），道路（他往時）遇賊（害而）死。

六者、衆不清淨，往至他方（求清淨衆悔罪），道路遇賊（害而）死。

（此六種人）佛說：「一心生念，如法懺悔，是人清淨，得生天上。」

如今的中國出家人，如果是二十人以上的團體生活，最好能以羯磨法來悔除僧殘罪；如果人數不足，無法如律舉行羯磨，那也只好利用對一人悔法或者以心念法來悔除僧殘罪了。實際上中國僧尼早已不知用羯磨法來悔罪的事了！

偷蘭遮，乃是最複雜的一種罪名。

行事鈔卷中一：「偷蘭遮一聚，罪通正從，體兼輕重；律列七聚，六聚並含偷蘭。」也就是說，偷蘭遮分爲正與從的兩門，正的叫做獨頭偷蘭遮，從的叫做從生偷蘭遮。獨頭是單獨成立的，從生是附屬於其他六聚而成立的；其他六聚的未遂罪，都叫做從生偷蘭遮。七聚之中除了二不定法不定犯罪而沒有偷蘭，其他六聚均有偷蘭。但是，正的有重也有輕，從的同樣有重也有輕。從生偷蘭遮，雖然遍及六聚，唯其主要還是初篇的波羅夷及第二篇的僧殘。但是，不論正從，均可分爲上中下的三品。現在將其正從三品的對悔人數，列表如下：

偷蘭遮
- 初篇從生
  - 上品——近方便——對廿人悔
  - 中品——次方便——對四人悔——上品
  - 下品——遠方便
- 二篇從生
  - 上品——近方便
  - 中品——次方便——對一人悔——下品
  - 下品——遠方便——自責心悔

（初篇下品遠方便——對一人悔；二篇上品近方便——對四人悔）

對三人悔——中品

上品、中品、下品——自性正罪

這一張表，是我參考了好幾種律本，自行標列的，是否正確，尚待質諸高明。因爲諸部律中，對於許多問題，均有不同的角度，殊難求得完全一致。

從生偷蘭的品位分法，是根據未遂罪的程度而定：比如行婬是要兩身相交，才成初篇波羅夷罪；若起身準備行婬而即停止，便是初篇遠方便，便是下品罪；若已捉摩對方的手，準備解衣行婬而即停止，便是初篇次方便，便是中品罪；若已脫去內衣，兩身相擁，男根將入女根而尚未入之時即行停止，便是初篇近方便，便是上品罪。第二篇僧殘未遂罪的上中下三品，當可比類而知，在此不再舉例。

至於自性正罪的偷蘭遮或獨頭偷蘭遮，也分上中下三品，它們的內容是這樣的：

上品獨頭：盜四錢，殺非人（神鬼等的變化人）、盜非人五錢以上的重物、於非道（除了陰道於大便道、口中及人體其他部位）行婬等。

中品獨頭：破羯磨僧、盜三錢以下、摩觸二形人及黃門、與女人的髮爪相觸、與女人一有衣一無衣相觸、爲他出不淨（手婬）等。

下品獨頭：蓄用人髮、剃（腋下及大小便）三處毛，以酥油等潤滑劑灌陰部、露身行、蓄木石鉢、著外道衣等。

識悔波逸提罪，通常對一位清淨比丘（尼）說罪悔過，隨犯可以隨悔，若不方便，則待半月說戒時悔。

悔過法是隨犯隨悔的，對一人一說，便可悔除。

突吉羅的悔罪法，與波逸提相同，若是誤犯突吉羅，自責心念，痛切悔改，罪便除滅。

另有一項最要緊的規定，那就是比丘與比丘尼不得相互悔說各自所犯的罪惡。根本說一切有部律雜事卷三十二：「佛言：苾芻不應向尼說罪，宜於清淨苾芻見解同者，發露說罪。」又說：「苾芻尼不應向苾芻邊發露，宜於清淨苾芻尼邊說罪。」至於比丘尼犯僧殘應在二部僧中出罪者，在比丘僧前僅是出罪而不是發露說罪。

各種的羯磨法與各種的悔罪法，均有一定的儀式及其一定的白詞，本書限於篇幅，不能一一備錄在此，且將由犯戒而墮獄的類別及其年數抄錄如下：

一、波羅夷罪：墮燄熱地獄九十二萬萬一千六百萬年。

二、僧殘罪：墮大嗥叫地獄二十三萬零四百萬年。
三、偸蘭遮罪：墮嗥叫地獄五萬七千六百萬年。
四、波逸提罪：墮衆合地獄一萬四千四百萬年。
五、提舍尼（悔過法）罪：墮黑繩地獄三千六百萬年。
六、突吉羅罪：墮等活地獄九百萬年。

當然，這一墮獄的類別是一定的，墮獄的年限是不會一定的，這裏所錄的年數，也僅是一個大概而已。因爲同樣的一種罪名，就有很多種罪業的等次，比如偸蘭遮分有上中下三品，悔罪法有五種方式，如果不悔，所感罪報的年數，當然也不會一致的。

本文到此，已經寫完，讀者如願深入，當請自研諸部的廣律。如不研究廣律，我想介紹四本律書：藕益大師的「重治毘尼事義集要」，弘一大師的「四分律比丘戒相表記」，勝雨比丘尼的「四分律比丘尼戒相表記」，佛瑩比丘尼的「四分律比丘尼戒本註解」。比丘最好四種全看，比丘尼則看後面兩種，至少要看最後一種。因爲佛瑩尼本是學的醫藥，對於尼衆的生理衛生方面略有所指導，佛教的尼衆姊妹們，如果是童貞出家的，對於生理衛生方面的問題，大多莫名其妙，有了疾病，也是羞於就醫，所以，我是主張出家人要懂生理衛生學的，男女都應該懂，生理問題不是秘密，唯有以爲生理構造是秘密的人，才更對生理問題感到迷人的誘惑，而致成病，乃至造成罪惡；因此，這是一部可看的書，雖其對於律的要求是從嚴處著眼。

第七篇

三世諸佛的搖籃

菩薩戒綱要

第一章　菩薩的層次與境界

第一節　何謂菩薩

我們通常都可聽到「菩薩」的稱號，乃至也可以將「菩薩」二字作爲恭維他人的美譽。所以，菩薩一詞對於一般人的印象，既是崇高偉大的，也是平易近人的，既是神聖莫測的，也是簡單普通的。其實，能夠眞正了解菩薩的層次及其境界的人，並不太多，尤其是從未聽過佛法的人們，認爲凡是泥塑木雕或石刻彩畫的一切神像鬼像，都是叫做菩薩，那更是屬於莫知所以的觀念了。

菩薩，原是印度梵文 Bodhisattva 的音譯，全譯是「菩提薩埵」，意譯是「覺有情」，覺是覺悟、覺了、覺知、覺見的意思；有情是衆生，衆生是衆緣和合而生的意思；也是衆多生命的意思。但是，衆緣和合的衆多生命之中，有的是有情愛及情性的動物，有的是沒有情愛及情性的植物乃至礦物等等，此處所說的衆生，是指有情愛及情性的生命，所以稱爲有情。將「覺有情」三個字的兩個單語組合起來，含有兩重的四層意思：一重是發心上求無上覺（佛）道的有情衆生，並也發心啓化一切有情衆生皆得無上覺（佛）道；一重是自己已經悟見了覺（佛）的本性，同時也要使得一切有情衆生都能悟見各自本具的覺（佛）性。合攏來說，便是上求佛道以自覺，下化衆生以覺他，這就是「菩薩」

的意思。

我們信佛學佛的目的，是希望我們自己也成爲佛。但是佛的境界，是至高無上，至妙至好，至大至剛，至圓至明，至實至眞的；成佛之道的行程，也是非常艱鉅而且遙遠的。一個人從最初開始信佛學佛，要經三祇百劫的時間過程，才能達到成佛的目的。世間沒有廉價的珍寶，越是稀有難得的東西，越是價值高貴；成佛也是一樣，佛雖是難成的，終究是能成的，不過應該付出努力的代價。這個代價，就是上求佛道下化衆生的菩薩行或菩薩道。不斷地洗刷自己從無始以來就沾汚了自性覺（佛）體的煩惱無明，也不斷地幫助他人（衆生）洗刷從無始以來就沾汚了自性覺（佛）體的煩惱無明；自己洗刷煩惱無明，可以增長智慧，用以自照，也用以照人，協助他人洗刷煩惱無明，可以增長自己的福德，用以自利，也用以利人。這就是智慧與福德雙修雙成的菩薩之道，也就是逐段前進逐層向上的成佛之道。

菩薩，是由於實踐了成佛之道而得名；成佛，是由於實踐了菩薩之行而得果；菩薩道是成佛的正因，成佛是菩薩道的結果；要成佛，必先行菩薩道，行了菩薩道，必定會成佛。

第二節　菩薩的階位

正因爲成佛之因的菩薩道，是漫長而遙遠的，所以佛經中將之分爲許多的階段與層次。

菩薩階位的分別法，依照天台宗的判別，共有「藏」「通」「別」「圓」的四種分類。藏教的菩

薩是屬於小根小器的一類，是不分階位的，若要論其位次，祇能就其修證的程度，與小乘階位相比而已。第一阿僧祇劫，乃在小乘凡夫位的五停心、別相念、總相念的階段；第二阿僧祇劫，相當於小乘賢位的暖位；第三阿僧祇劫滿，相似於小乘的頂位，過了三大阿僧祇劫，才是修三十二種大人相因的階段，進而由忍位入世第一位，便是成佛了；這是凡夫及小乘人所見的丈六金身的人間佛。這與小乘不同者，乃在其修行過程中不斷煩惱而修六度，小乘聖者是斷煩惱而不修六度的，所以是大乘菩薩，而非小乘的凡夫與聖者了。

通教的菩薩，是通於三乘根器的一類，乃以十地的階段，概括三乘的層次。初地是初信的凡夫，二地是賢者，四地與小乘的初果聖人相齊，五地同小乘二果，六地同小乘三果，七地同小乘四果阿羅漢，八地同小乘辟支迦佛位，九地從空出假，獲得法眼而習氣將盡，所以稱爲菩薩地，第十便是佛地了。七地以前與三乘共通，八地與辟支迦佛共通。此三乘雖然各各不同，但卻有著很多的共通特性：通觀無生，同證無學，同出分段（三界）生死，同入涅槃（不生死）的化城，所以稱爲通教。

別教的菩薩，是專攝界外根器的一類；根器不一，故稱爲別教，共分五十二個階位，這是通常所熟稱的分位法，也是我們較爲詳細介紹的一種分位法。

圓教的菩薩，與別教不同者，別教是次第漸修的，圓教則是一心圓具的。所謂：以圓聞圓修而修於圓行。別教的位次是各別的，是要逐級修證的，圓教雖然也有凡夫賢聖的差別等次，但那是能夠位位相融，階階相攝的。圓教的凡夫（外凡五品）位，便可稱之爲佛，那叫做觀行即佛；賢者（內凡十

信）位，稱爲相似卽佛；聖者（十住）位，稱爲名字卽佛；經過十行、十廻向、十地、等覺而至妙覺位時，才是究竟卽佛。圓敎的初信，便可稱爲成佛，但那僅是知道自己的本性是佛，而不是究竟圓滿的佛。

第三節　五十二等的菩薩層次

現在，我們再來介紹五十二個階位的菩薩。在大乘菩薩戒經之中，說到菩薩階層的，只有梵網經及瓔珞經；梵網經上卷以習種性、長養性與性種性、不可壞性、道種性、正法性，來說明十住、十行、十廻向、十地、佛地的階層次第；並以「十發趣、十長養、十金剛、十地」，來表達十住、十行、十廻向、十地的賢聖功能作用。但是，梵網經的文字晦澀，極不易解，並且有人以爲梵網經上卷是出於後人的僞託，不足採信（此到後面再詳說），所以我們還是根據瓔珞經來介紹。

華嚴經中的菩薩，共分有五十二個階位，實際上，能夠稱爲賢與聖的，只有四十二個階位，又因最後一個階位是佛位，所以賢聖階位的菩薩，只有四十一個，加上十個階位的凡夫（假名）菩薩，便是五十一個階位。

瓔珞經也將十住、十行、十廻向、十地、等覺、妙覺的六大段落，分成爲習種性、性種性、道種性、聖種性、等覺性、妙覺性的六個性位，這與梵網經大致相似，而稍有不同。唯識家於十廻向後加入四個加行位，又成爲五十六了，通常均以華嚴分法爲主。

我們學佛的過程，稱爲三祇種福慧，百劫修相好。這是從進入賢位十住算起的，在賢位之前的凡夫階段的十信心位，還不包括在內。據瓔珞經說：「佛子，修行是（十）心，若經一劫、二劫、三劫，乃得入初住位中。」這是說，從最初發起信佛學佛之心，繼續不斷地修學，要經過一至三劫，才有進入賢者初住菩薩階位的希望。但是，大乘起信論則說：「修行信心，經一萬劫。」也就是說：從初發心，到信心功德成就而進入初住位者，需要經過十千大劫的時間哩！這比瓔珞經所說的，多得太多。不過這有一個解釋：凡夫的心志是不堅不實的，所以即在短短一生的數十年之中，也難做到徹底的信心不退。凡夫的身心活動，總是善惡雜陳，信疑參半的，何況我們在生死之海的大洪流中，載浮載沉，忽上忽下地輪迴不已呢？今生信佛學佛，如若願力不堅固，信心不落實，行爲不清淨，念頭不正確，來生便很難再信佛法了。但是，既曾種過信佛的因子，過了相當時間，又必將再度顯現，再度信佛學佛。好像在渾水缸裏扔一粒有色的細石子，再用棍棒拌攪，那粒有色的細石子必然會常常現出水面，又常常混沒在水中，並且是顯現水面上的機會少，而混沒在水中的機會多，除非把它取出水來，才會一顯永顯。凡夫的信佛學佛，情形也是如此的。因爲人的信心與願力，各有強弱不同，人的行爲與念頭，也各有差別不等，所以學佛的時間過程，也當各有長短不同的差異了。所謂十千大劫或一二三劫，那也只是一個大約的時間單位。如果信心堅定，願力堅固，可能在一二三劫之內，乃至不需一二三劫，就可進入初住的賢位，所以圓教有上根人於一生即入初住位（相等於藏教的佛位）的說法。相反地，如果信心薄弱，願力危脆，根器下劣者，即使過了十千大劫，也未必能夠進入初住的階位。

現在，且將六大段落的五十二個階位，分述如下：

一、十信位　所謂十信，又叫做十信心，就是：

㈠信心，㈡念心，㈢精進心，㈣慧心，㈤定心，㈥不退心，㈦迴向心，㈧護法心，㈨戒心，㈩願心。

在此十個階位的漸次進昇之中，調伏三界的見思二惑，見惑是一切的妄見，如我見與邊見等；思惑是一切的煩惱，如貪瞋癡的迷情等。在此十信位中，雖不能把見思二惑斷除乾淨，但要把它們調理治伏，不使繼續為患。否則的話，永不能入賢位，永受三界的煩惱困縛，永遠沉淪於三界生死的大漩渦中。

二、十住位　所謂十住，又叫做十住心，就是：

㈠發心住，㈡治地心住，㈢修行心住，㈣生貴心住，㈤方便具足心住，㈥正心住，㈦不退心住，㈧童真心住，㈨法王子心住，㈩灌頂心住。

在此十住位中，初住斷除三界內的見惑，第七住斷除三界內的思惑，到此，不再為那貪瞋癡的煩惱所迷惑了，所以不再繼續增加生死的業力，而證入（階）位不退的境域。八住以上，斷除三界之內的塵沙，調伏三界之外的塵沙。所謂塵沙，乃是天台宗所立「見思」「塵沙」「無明」的三惑之一。見思惑，障礙我人的涅槃之道而致沉淪生死；塵沙，則障礙我人化度眾生的菩提之道而致不能成佛。此所謂塵沙，也相似唯識宗所稱的所知障。由於所知有障，而不能通達多如塵沙之數的度生法門，所

以稱爲塵沙。

於此十位中，是以「從假入空」的觀想法，得見眞諦之理而開慧眼，成一切智。了知一切諸法，皆是寂滅一相的空智，稱爲一切智。寂滅空如，便是萬法的實相，所以稱爲眞諦之理。

三、十行位　所謂十行，又叫做十行心，就是：

㈠歡喜心行，㈡饒益心行，㈢無瞋恨心行，㈣無盡心行，㈤離癡亂心行，㈥善現心行，㈦無著心行，㈧尊重心行，㈨善法心行，㈩眞實心行。

在此十行位中，漸斷界外塵沙，以「從空入假」的觀想法，見俗諦之理，而開法眼，成道種智。道種智又稱爲道種慧，道亦可以解作法門，法門有無量，道也有無量，通達無量之道的智慧，稱爲道種智。以眞諦而言，諸法的實相是空如寂滅的，但要體會諸法實相，必須要假俗入眞；因爲衆生的存在，是存在於虛妄幻有的假相或俗諦之中，如要自救出離、救度衆生，那又需要從實相的眞諦上迴轉到幻妄的俗諦中來，利用那通達了無量法門的智慧，來自救救人，便是「從空入假」，便是「見俗諦之理」。前所謂「慧眼」，是指見到「眞諦之理」，是知諸法實相的智慧；此所謂「法眼」，是指得到「俗諦之理」，是通達救度法門的智慧。

四、十迴向位　又叫做十迴向心，就是：

㈠救護一切衆生離衆生相迴向心，㈡不壞迴向心，㈢等一切佛迴向心，㈣至一切處迴向心，㈤無盡功德藏迴向心，㈥隨順平等善根迴向心，㈦隨順等觀一切衆生迴向心，㈧如相迴向心，㈨無縛

解脫迴向心，㈩法界無量迴向心。

在此十廻向心的十個階位之中，調伏無明，修習中觀。所謂「無明」，前面說過，這也是天台宗所立的三惑之一，見思惑障礙涅槃之道，塵沙惑障礙菩提之道，無明惑則障礙中觀之道。不眞不俗，卽眞卽假；見眞諦的寂滅實相，但不呆滯於寂滅的一念上；見俗諦虛幻，所以隨順化導而不與俗情同流合汚，這就是中觀的道理。無明是一種微細的煩惱，斷去一分無明，卽可證得一分中觀的道理。十廻向位，只是調伏無明，初地以上，才能漸斷無明，無明分分斷除，聖位也地地高昇，直至等覺菩薩，斷盡最後一分無明，便入佛地，成等正覺。所以在十廻向位，尙未證得中道觀，僅因調伏無明而修習中觀。不過，自第八住至十廻向圓滿，已是修行道上三不退位的第二不退了，此稱爲行不退。也就是說，所證的解脫之道，已與第一義諦的中道合一相應而行了。

至於退與不退的問題，瓔珞經有這樣的說明：「若一劫二劫乃至十劫，修行十信，得入十住，是人爾時從初住至第六住中，若修（六度之一的）第六般若波羅蜜，正觀現前，復値諸佛菩薩善知識所護故，出到第七住，常住不退。」又說：「若不值善知識者，若一劫二劫乃至十劫，退菩提心。……其中值惡因緣故，退入凡夫不善惡中，不名習種性。退入外道，若一劫、若十劫、乃至千劫，作大邪見及五逆，無惡不造，是爲退相。」以此可見，菩薩修行，須以般若（智慧）爲主，不修般若，便不能入第七住位；不入七住，卽難保不退，如若一退，雖到六住，仍可能要作惡千劫而不知回頭了！

五、十地　所謂十地，地是能生能載的意思，能生無量功德的無量法門，能載無量衆生至究竟佛地。

地地能生，地地能載，一地比一地廣大，一地比一地高深，直至究竟佛地，便是等虛空，遍法界，廣大而無邊際，高深而無極限了。十地的名稱是：

㈠歡喜地，㈡離垢地，㈢發光地，㈣燄慧地，㈤難勝地，㈥現前地，㈦遠行地，㈧不動地，㈨善慧地，㈩法雲地。

從初住至十迴向，一共三十個階位，乃是菩薩的賢者位，通常簡稱為三賢位。十迴向的最後一念，首先破一分無明，便入初地。十迴向位修習中道觀，以中道觀破一分無明，便顯一分三德，而證第三不退，稱為念不退，開佛眼，成一切種智。初地以上，便是聖位菩薩了。

聖位與賢位的分別，乃在中道觀的修證與否；只要中道觀修成一分，便破一分無明；破一分無明，便顯一分三德；破除無明及顯現三德的智慧，便稱為佛眼。此所謂佛眼，實即指的體證不眞不俗與即假即眞的智慧而已。能夠體證了眞俗圓融的道理，便是開了佛眼，但此絕非止於口頭說說，一定要徹心徹性地親證之後，才能算數。能夠知道一切法一切相，空如寂滅，又能知道一切法一切相的種種分類差別，能夠如此地空有雙照，眞俗圓融的智慧，便稱為一切種智。其實，中道觀也好，佛眼也好，一切種智也好，都是指的一樣東西，那就是能破無明能顯三德的智慧而已。無明不破，三德不顯；顯了三德，才入聖域的階位。所謂三德，乃是大涅槃的秘密藏，那就是：體證了佛性本體，稱為法身德；如實明了覺知一切的法相，稱為般若德；遠離一切繫縛而得大自在，稱為解脫德。所以，初地以前的菩薩生死，是由業力決定的，不得自主的；初地以上的聖位菩薩生死，是由自己的願力決定的，

能够自由作主的。所謂念不退，是指了知生死本際，涅槃本際，菩提本際；生死涅槃，煩惱菩提，不一不異，念念能與佛智相應的意思。所以，菩薩到了初地以上，便能自由化現，雖是菩薩，而能分身百界，以佛的姿態出現，教化有緣的衆生。但要究竟成佛，尚須地地破除無明，地地分證中道，地地增顯三德，地地開一分佛眼。到了第十法雲地，再破一分無明，便進入一生補處的等覺階位；所謂等覺，乃是相等於佛而又略微不同於佛的意思。到了等覺位的菩薩，除了佛陀，無人能够測知等覺與佛的不同之處。

所謂一生補處的生字，是指尚有一分變易生死未了的意思。「凡夫與賢位的菩薩，有出胎入腹而又老病死亡的生死，稱爲分段生死」；「已了分段生死的聖位菩薩，自初地（瓔珞經謂自八地）以上脫離三界的分段生死，他們每破一分無明，每更向上一層，也是稱爲生死，那是叫做變易生死」；「僅餘一分無明，僅須更上一階的等覺菩薩，便稱爲一生補處。」但也可以解作，尚有一次八相成道中由兜率天下來人間，投胎、住胎、出世、出家、成道、說法、涅槃之後，不再受生的意思。

以上是對於菩薩階位的約略介紹，若要細論，則每一個階位，均有不同的意義，爲了篇幅所限，只能介紹到此了。

第四節　階位層次的表解

爲了便利讀者的記憶，不妨將菩薩階位的刼數、層次及世間的果報，分列二表，以供參考。（見

二四〇、二四一兩頁）

關於成佛時間的算法，在佛典中有許多種，所列表一，乃是筆者根據多種的資料參考，綜合而成，正確與否，尚待高明者的印證。

劫，是梵語劫波Kalpa的簡稱，通常是印度用作計算時間單位的，所以對於劫的應用，非常廣泛。劫的含義也有短有長，不過一般的解釋是這樣的：人壽自八萬四千歲，百年減一歲，漸減至人壽十歲，再由十歲，百年增一歲，漸又增至人壽八萬四千歲，如此一減一增的時間過程，稱爲一小劫；二十小劫爲一中劫，四個中劫爲一大劫。通常在經中所稱若干劫者，便是指的大劫。所謂阿僧祇，乃是梵語 Asamkhya 無央數的意思，這是印度大數字名稱的一種，若要問一阿僧祇究竟有多少？勉強可以說：以萬萬爲一億，以萬億爲一兆，一阿僧祇的時間，約爲一千萬萬萬萬萬萬兆劫。這是個很長很長的時間。然據瓔珞經的算法，又是不同的，在此不再列舉。

以五十二個階位來配三祇百劫，也有多種說法：有的是以時間分劃的，乃至把十信位也劃入第一阿僧祇劫之中，到十地便是三阿僧祇劫滿，再以百劫修三十二相八十種好；這個百劫是否即在等覺位中，也無明確說明，據理而推，應該是在等覺位中了。有的則以供養諸佛的數字而來劃分的。如智者大師，根據智度論、俱舍論、婆沙論等之說：值七萬五千佛是初阿僧祇劫，又值七萬六千佛是二阿僧祇，再值七萬七千佛是第三阿僧祇劫滿，三祇完成，六度修畢，再經百劫，修相好因，相好修滿，便成佛果；但據賢愚經說：初阿僧祇供養八萬八千佛，二阿僧祇供養九萬九千佛，三阿僧祇供養十萬諸

佛。

事實上，時間劫數的長短與供養諸佛的多少，都是根據各人的根器深淺及努力的程度而定，如果根器深厚而又努力不懈，三大阿僧祇劫，可能是不會如此長久的，如果根器淺薄而又放逸懈怠，三大阿僧祇劫，可能就比上面所說的更長久了；至於供養諸佛的多少，道理也是一樣，如能虔誠供養，生死不渝，終身以赴，那麼供養一佛的功德也就很大很大了，如果懈懈怠怠，粗心大意，偶而供養，一生之中，雖得供養三次兩次，那麼，雖供千佛萬佛，功德還是不多。所以，我們學佛，不必估計時間長短，但問自己盡心與否？據說釋迦世尊與彌勒菩薩是同時發心的，因爲釋迦精進而超前成佛，彌勒懈怠以致落後了行程，就是明顯的例證。又如佛在法華會上，爲諸大弟子授成佛之記：摩訶迦葉要奉覲三百萬億佛後成佛，須菩提要奉覲三百萬億那由他佛後成佛，迦旃延要供養二萬八千億佛後成佛，目犍連要供奉二百萬億八千諸佛然後成佛。其中所供諸佛數字，也是各各不同。

菩薩，本來是出世而不離世的，爲斷煩惱，所以要出世，爲度衆生，所以要住世；菩薩既在世間，自應各以其福德而感得世間的果報。不過，這僅是菩薩應得的世間果報，而不等於非要得這世間果報不可，因爲菩薩的階位越高，所能化現的範圍與品類則可越多越廣，越是高廣，也越能低下。如等覺菩薩，可感三界之王，也可化三途之王；到地獄餓鬼中則爲鬼王，到畜生中則爲獸王；人中爲人王；乃至化爲三界之王。故也不能肯定地說那一階位的菩薩，一定要感得那一等級的世間果報。唯其果報的等級，每一階位，都有一個最高的限度，表中所列，乃是各個階位果報的最高限度而已。這一點

，我們是必須明白的，同時，我們從分位斷惑的程度上，也可以自己衡量一下，自己的修持工夫，究

一、菩薩層次及其修行的時間表

五十二個凡聖階位

- （外凡）凡夫位——十信位——修十信、行十善、五戒、八戒、六度——經一二三劫乃至萬劫——萬劫位信
- （內凡）三賢位（第一大阿僧祇劫）
  - 十住位——常行八萬四千波羅蜜，入空界住空性位
  - 十行位——常行八萬四千波羅蜜，進入五蘊法性空位
  - 十迴向位——學習百萬阿僧祇波羅蜜，入眾生空無我空平等無別位
- 十聖位
  - （第二大阿僧祇劫）
    - 初地——捨凡夫行，生在佛家，習中道，破無明，通同佛地
    - 二地——以正無相，入眾生空，現萬佛世界，六通變化
    - 三地——修習古佛道，所謂十二部經，並以此法度眾生
    - 四地——上觀諸佛功德，下觀六道眾生，慈、悲、喜、捨度眾生
    - 五地——三界無明疑見皆空，因果、內道、外道、無不通達
    - 六地——上順諸法，觀過去現在未來，一切法一合相
    - 七地——無生忍諸法，觀煩惱非有非無，三界最後一身，一入一出
  - （第三大阿僧祇劫）
    - 八地——捨三界報，用八中忍無相慧，出有入無，化現無常
    - 九地——復入上觀，光光佛化，無生忍道，現一切佛身
    - 十地——入中道第一義諦，行佛行處，受佛記位，學佛化功
- 等覺——行過十地，解與佛同，入百千三昧，集佛儀用，似佛非佛，一切佛等——百劫修相好之因——百劫修福
- 妙覺——因圓果滿，成等正覺，常寂常照，是佛果位

三祇苦行

莊嚴無上的菩提大道

二、菩薩斷惑及世間果報表

五十二位	分位斷惑	分感世間果報
十信位	伏三界見思惑	上品鐵輪王，化一天下，中品粟散王，下品人中王。
十住位	斷三界見思惑開慧眼	銅輪王，化二天下。
十行位	漸斷三界塵沙開法眼	銀輪王，化三天下。
十迴向位	伏無明，習中觀	金輪王，化四天下。
初地	以中道觀，漸破無明，漸開佛眼	七寶相輪，四天王。
二地		八寶相輪，忉利天王。
三地		九寶相輪，夜摩天王。
四地		十寶相輪，兜率天王。
五地		十一寶相輪，化樂天王。
六地		十二寶相輪，他化自在天王。
七地		十三寶相輪，梵天王。
八地		大應寶相輪，光音天王。
九地		白雲光寶相輪，淨天王。
十地		無畏珠寶相輪，淨居天王。
等覺		覺德光寶相輪，三界王。
妙覺	法界一切無明頓斷	千福相輪，法界王。

覺已到了什麼階位？不要忘記，調伏見思二惑，（雖有而）不受偏見我見等所迷惑，亦（雖有而）不爲貪瞋癡等所轉動，尚不過在十信位中的凡夫階段而已呢！今有一些自以爲開悟見道入賢出聖的人，相信他們多數的多數，是禁不起考驗的。

第五節　菩薩行當如何

被人稱爲菩薩，很容易，自己要被稱爲菩薩，也容易，但要眞正的做到菩薩的行爲，那就難了。菩薩雖分凡夫與賢聖，不必要求初發心的菩薩做得跟聖位的菩薩一樣。然而，菩薩行的目標是統一的，菩薩道的希望是相同的，我們雖尚未曾抵達目標，却不能沒有希望。因此，我把菩薩內戒經中的一段文字用語體文節譯如下，以資參考：

菩薩道是很難的，我（佛）以許多身體的許多生命來爲救濟衆生而犧牲，毫無一點愛惜的心理。

作爲一個菩薩，既然不能作惡造罪，但爲救度衆生，也絕不怕爲救衆生而自己作惡造罪。宿世的業報臨頭了，或者寃家債主光臨了，菩薩是只有歡迎歡喜而不恐懼害怕的，因爲那可以將罪業的賬目早日清理呀！

作爲一個菩薩，受持佛法，就要完全如法；受了佛戒，就要如律清淨。

菩薩要以堅決的信心，才能畢竟成佛；要能博學內外各種知識，才能順化廣大的衆生；要以

慈愍的心懷，柔軟的言語，去接近衆生，不可反而中傷他人。

菩薩雖不妨與妻子共同生活，但要如同防止寃家一樣地護防她來破壞自己的道念；雖然護防妻子如養寃家，但終不得以寃家的態度對待妻子，仍須經常愛護體惜她的情意。

菩薩應視女人如虎狼如毒蛇，但也並不畏懼愛欲的破壞與搖動，因爲菩薩的清淨心地，如同蓮華，雖生於汚泥而不沾汚泥。菩薩是離欲捨欲的，雖爲度生而入於愛欲陣中，却不會因此而被愛欲之所沾汚。

菩薩獨身居於深山之中，不會感到恐懼；雖然共妻子生活在家庭之間，也像是獨處於深山之中。經常是在怡然安定的心境之下，沒有痛苦與歡樂的思想分別。

作爲一個眞正的菩薩，應該能夠入水不沉，入火不燒，有人要腦袋，就給他腦袋，有人要眼珠，就給他眼珠，有人要鼻子，就給他鼻子，有人要耳朵，就給他耳朵；卽使投身餵虎，也不吝惜身命。唯有如此，才是大士菩薩的尊貴功德。

以上所節譯的經文，可能未曾把原意譯得妥貼，讀者如有可能，可以自尋原本經文對照，該經載於大正藏第二十四册一〇三一——二頁。再說此中所述的菩薩，多分是指聖位，而非凡夫所能做得到的。事實上如瓔珞經所說，十信位的凡夫是「名字菩薩」或「假名菩薩」，到了初地，才是「紹菩薩位」而成爲眞正的菩薩。但是既願成佛，就該希聖希賢，而期終將做到聖位的程度了。

第二章　菩薩戒的內容與分別

第一節　何謂菩薩戒

我們明白了菩薩的意義之後，就應該接著討論菩薩戒的問題了，因爲菩薩之所以稱爲菩薩，並不是平空而來的，絕不可自己以爲是菩薩，他就是菩薩了。菩薩之名，是由佛法而來，如要成爲菩薩，自然要來求之於佛法。簡單的說：菩薩是由於受了菩薩戒而來。又因諸佛均由於受持菩薩戒而成佛，所以菩薩戒是養育三世諸佛的搖籃。

那麼，什麼叫做菩薩戒呢？菩薩所受的戒，稱爲菩薩戒；要做菩薩，必須先受菩薩戒。如梵網經中所說，菩薩戒「是諸佛之本原，菩薩之根本；是大衆諸佛子之根本。」不行菩薩道，雖信佛而永不能成佛；要行菩薩道，須受菩薩戒，所以菩薩戒是一切諸佛之能成佛的根本原因。也是菩薩之所以成爲菩薩的根本所在。佛子一詞在大小乘典籍中的解釋很多，根據大乘經論，以爲必須是菩薩，始可因其有了成佛的種子而稱爲佛子。比如楞伽經以八地菩薩名爲最勝子，佛性論以初地菩薩名佛子，瓔珞經等則以十住菩薩名爲佛子，梵網經則以凡是發菩提心受菩薩戒者，皆稱爲佛子；但據小乘四分律的觀點，以爲凡是進入佛法大海，縱然是小乘，乃至僅受小乘的三歸五戒，便是佛子。我們可以看出

，大乘是以成佛的種子為佛子，小乘是以佛的弟子為佛子。如今所講的大乘菩薩戒，所謂「佛子之根本」，當然是指成佛種子的根本了。

梵網經又說：「一切有心者，皆應攝佛戒，衆生受佛戒，卽入諸佛位，位同大覺已，眞是諸佛子。」菩薩戒是一切諸佛成佛的根本原因，所以從因位上說，稱為菩薩戒，從果位上說，便稱為佛戒。故在梵網經戒第四十一條中又稱菩薩戒為「千佛大戒」。意思是說：過去莊嚴劫中的千佛是由於受持菩薩戒而成佛，現在賢劫中的千佛，也是由於受持菩薩戒而成佛，未來星宿劫中的千佛，同樣是要受持菩薩戒才能成佛。乃至推及過去三世三劫的千佛，未來三世三劫的千佛，過去無量三世三劫的千佛，未來無量三世三劫的千佛——總之，一切衆生，一切菩薩，一切諸佛，無一不是由於受持菩薩戒而得成佛。由此可知，菩薩戒的功能之大，是大得不可思議的了。

第二節　菩薩戒的內容

菩薩戒的可尊可貴，乃是由於涵蓋而又超勝了一切戒的緣故。菩薩戒是優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼等七衆戒之外的波羅提木叉（別解脫戒），菩薩的身分，可在七衆之中，也可在七衆之外，優婆塞優婆夷可受菩薩戒，乃至比丘比丘尼也可受菩薩戒，這是存在於七衆之中的加受菩薩戒。依梵網經說：「但解法師語，盡得受戒。」畜生乃至（神鬼的）變化人，都有資格受菩薩戒而稱為菩薩；這是七衆以外的單受菩薩戒。這些單受的菩薩，在發心的程度上說，雖然超

過了小乘的七衆，但他們在七衆之中沒有地位，也不能站在七衆之前。因爲佛制的次序，是以七衆爲準，而不以菩薩爲準。

菩薩戒的內容，是三聚淨戒。所謂三聚淨戒，一共只有三句話，但卻包括了自度度人及上求下化的所有法門。這三句話是這樣的：

一、持一切淨戒無一淨戒不持。

二、修一切善法無一善法不修。

三、度一切衆生無一衆生不度。

在經中稱這三聚淨戒爲：第一攝律儀戒，第二攝善法戒，第三饒益有情戒。所謂三聚淨戒，就是聚集了持律儀、修善法、度衆生的三大門類的一切佛法，作爲禁戒來持守。在小乘七衆戒中，作惡是有罪的，不去積極地修善卻不會有罪；殺生是有罪的，不去積極地救生，卻不會有罪。所以小乘戒只能做到積極地去惡消極地修善，積極地戒殺消極地救生；菩薩戒則既要積極地去惡修善，也要積極地戒殺救生，把不修善與不救生，同樣列爲禁戒的範圍。因此，菩薩戒是涵蓋了七衆戒，而又超勝了七衆戒。

三聚淨戒的內容，可以說是無所不含無所不包的：攝律儀戒，涵容了大小乘的一切戒律、威儀；攝善法戒，包羅了八萬四千出離法門；饒益有情戒，概括了慈、悲、喜、捨，廣度一切衆生的宏願與精神。

所以，三聚淨戒，也總持了四宏誓願的精神！

四宏誓願：
- 眾生無邊誓願度 —— 攝眾生戒
- 煩惱無盡誓願斷 —— 攝律儀戒
- 法門無量誓願學 ╲ 攝善法戒
- 佛道無上誓願成 ╱

（攝眾生戒、攝律儀戒、攝善法戒）三聚淨戒

菩薩戒的內容，是三聚淨戒；三聚淨戒的精神，則無善不舉，無德不備，無法不包，無大不及，無微不至，而又無遠不屆與無功不成的學佛法門。

第三節　菩薩戒的種類

菩薩戒既是七眾戒之外的別解脫戒，所以，受了七眾戒固可增受菩薩戒，不曾受過七眾戒，乃至不夠資格受持七眾戒的，也能受持菩薩戒。所以菩薩戒的性質，也相似於八戒，八戒也是七眾戒之外的一種別解脫戒。這在八戒一文中，已經說過了。

但是，菩薩戒中，有的相似於八戒，所以也是頓立戒，有的則不同於八戒，而為相似於七眾戒的漸次戒。因此菩薩戒的種類，大體應該分為兩種性質：一種是頓立而可單受的菩薩戒，一種是漸次而須先受三歸五戒等之後再受的菩薩戒。

自古迄今，藏經之中已收並已譯成漢文而受重視研究的菩薩戒本或菩薩戒經，共有如下的六種：

一、菩薩瓔珞本業經
二、梵網經菩薩戒本
三、瑜伽論菩薩戒本
四、菩薩地持經戒本
五、菩薩善戒經戒本
六、優婆塞戒經戒本

若以頓漸二類來分，瓔珞與梵網是屬於頓立的一類。瓔珞經卷下說：「始行菩薩，若信男信女中，諸根不具、黃門、婬男、婬女、奴婢、變化人，受得戒。」可見，不限於人類，均可受菩薩戒的。梵網經卷下也說：「若受佛戒者，國王、王子、百官、宰相、比丘、比丘尼、十八梵天、六欲天子、庶民、黃門、婬男、婬女、奴婢、八部鬼神、金剛神、畜生，乃至變化人，但解法師語，盡受得戒。」而沒有說不受七眾戒，便不得菩薩戒；只要聽懂菩薩法師所講菩薩戒法的語言及內容者，即使從未接觸過佛法，也可以受戒得戒。所以說這是頓立的。

其餘的瑜伽、地持、善戒、優婆塞的四種戒經，是屬於漸次戒的。其實這四種的本來梵本，只有兩種典籍。瑜伽、地持、善戒，同屬於瑜伽師地論菩薩地品的同本異譯，所以是同一型範，只要舉其一種，便可概約三種了。如善戒經中說：「菩薩摩訶薩，若欲受持菩薩戒者，先當淨心受七種戒。「

這是明白地說明了，菩薩戒是不得單受或頓受的，應該先受了七衆的七種戒全部、少部或一部分的一衆戒之後，才可求受菩薩戒。

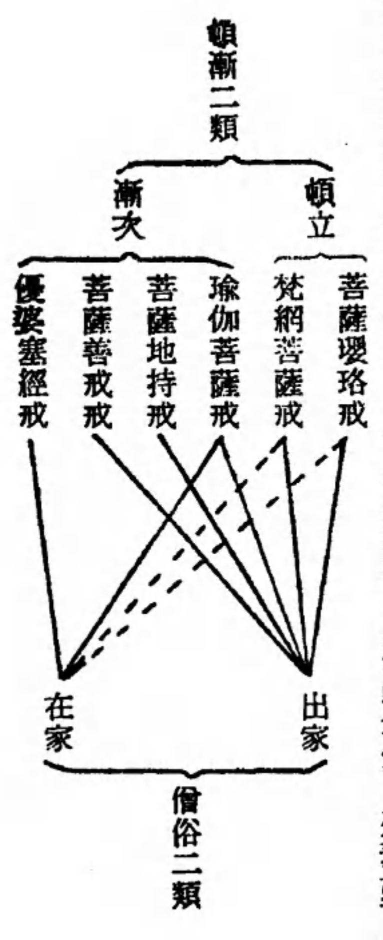
至於優婆塞戒經的菩薩戒，根本就是在家的大乘戒而非即是菩薩戒，這也是所有大乘戒中最難受得的一種漸次戒。受戒以前，先要次第供養父母、師長、妻子、善知識、奴婢、出家道人。並問九種遮難：家屬不聽、欠他人債、身心有病、汚淨梵行、作五逆罪、盜法賊住、性別難辨、殺道心人、衆前妄語等，若犯其一，便不能受戒。在受其六重二十八輕的菩薩戒之先，必須先行三歸五戒；雖受五戒，亦須經過六個月的察看，再於二十比丘僧中以羯磨法秉受；可見這不是不分品類便可受得的菩薩戒了。爲什麼要如此的嚴格呢？該經卷三受戒品中有這樣的說明：「是戒能爲沙彌十戒、大比丘戒，及菩薩戒，乃至阿耨多羅三藐三菩提，而作根本。至心受持優婆塞戒，則能獲得如是等戒無量利益。」這是說：優婆塞戒的本身，是沙彌、比丘、菩薩戒的根本，受了優婆塞戒，才能獲得沙彌、比丘、菩薩戒的無量利益。

說到出家戒與在家戒的問題，我們也須加以分別說明。根據菩薩戒的精神而言，凡是菩薩，都該斷除婬欲，雖或方便度衆而可有其婬欲的行爲，但却不得存有婬念。小乘重在戒行，菩薩重在戒心。聖位的在家菩薩是爲悲心度生而不妨行婬，絕不同於凡夫是以貪戀婬樂而行婬。所以菩薩戒的根本精神是斷婬的，既然斷婬，在家出家的分別，也僅是化現的形相不同而已。但在六種菩薩戒本之中，由於各別所對機宜的不同，故有在家出家及偏輕偏重的分別。

出家與在家的分別，是以婬戒為準。瓔珞經的婬戒是「不得故婬」；梵網經的婬戒也是「不得故婬」；瑜伽戒本則說「出家菩薩」「不應行非梵行」，在家菩薩「見有女色，現無繫屬，習婬欲法，繼心菩薩，求非梵行」，「若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根」，「住慈愍心，行非梵行」；地持經戒本的輕戒雖與瑜伽戒本的戒目相同，唯獨未列方便開犯身口七支（殺、盜、婬、妄語、兩舌、惡口、綺語）的性戒條文，所以視同唯遮不開；善戒經戒本的輕戒中列有「入白衣舍不能說法戒」、「與比丘尼同道行戒」、「著白衣物戒」、「床高過八指戒」等，都屬出家戒行；優婆塞戒經的重戒戒「邪婬」，輕戒戒「非時非處行欲」。

從這些條文的列舉之中，我們可以大概地分別出來：瓔珞與梵網是斷婬而不是絕無婬行，是以出家為主而又略兼在家心行的；瑜伽是在家與出家兼容的；地持與善戒是出家的；優婆塞戒經是在家的。

現在，且將這六種戒本的性質，以頓立與漸次，出家與在家，列表如下：



在此，我要再加說明，菩薩戒的根本精神是絕對戒婬，故也是絕對離俗的，但却並不妨礙現有妻子而行梵行，所以可現在家形相。優婆塞戒，乃是菩薩戒的根本，而非即是菩薩戒，唯因亦屬大乘戒，即受大乘戒而行六度者，故也可以稱爲在家菩薩，這是必須明白的。

又據靈芝律師的分類：「然菩薩戒凡有兩宗，一者華嚴部，二者法華部。」（芝苑遺編卷二）他以梵網通頓漸二門，屬華嚴部；善戒經漸次受，屬法華部。筆者所列一表，乃也只就其大體分列而已。

第四節　菩薩戒的由來

說到菩薩戒的由來，可以分爲三類：瓔珞及梵網爲一類；瑜伽、地持、善戒爲一類；優婆塞戒經獨成一類。現分述如下：

第一、瓔珞梵網類：有人以爲梵網經屬於華嚴部，佛初成正覺，即於妙光堂，誦出梵網。太賢古迹記說：「妙光堂者，即華嚴云普光堂也，因佛放光而立名也，在摩伽陀國，寂滅道場界，去菩提樹三里也。」可知梵網戒是在頻婆沙羅王治下的摩伽陀國境內，距離諸佛成道之座的菩提樹只有三里之遠。瓔珞經的說法緣起，也是在「一時佛重遊於洴沙（頻婆沙羅）王國，道場樹下，成正覺處，復坐如故」，「復放四十二光」，放光之後，便說出五十二位的菩薩境界，接著於下卷便說受十無盡戒的受戒方法。梵網經的說出，在時間上雖早於瓔珞經，說出的地點及說出前的放光，則頗相似。梵網經

也是先放光明，次說菩薩的階位，再於下卷說出十重四十八輕的戒相條文。所不同者，瓔珞經沒有輕戒，梵網經則沒有受戒的方法。但是，瓔珞與梵網，相同之處太多。

梵網戒經是所有菩薩戒經在中國流通得最廣的一種，但對梵網的眞僞問題，那也是自古已然，由來已久的事了；諸家舊時的經錄，都將梵網列入疑品。據梵網經菩薩戒序文中說：「此經本有一百一十二卷，六十一品。」法藏大師的菩薩戒本疏卷一則說：「若論具本，什公相傳，云西域有十萬頌，六十一品，具翻應成三百卷。」因爲梵網經的大部未曾傳來，中國的梵網經上下二卷，是由羅什三藏，口中誦出全部梵網經中的第十品，叫做「菩薩心地法門品」，但因上卷的文字，很難解釋，前後序文亦有可疑，戒相條文也很難解，致被學者疑爲中國人的僞造，不過這恰是一部很受歡迎的菩薩戒經，所以歷代多有諍論。晚近的太虛大師也有「梵網經與千鉢經抉隱」一文，他以爲梵網經上卷所說的十發趣、十長養、十金剛、十地的文字，與大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大敎王經之第七卷半到第九卷，所說十發趣等四十心位，文字加詳，而義旨全同梵網心地品上卷。並說：「所謂一百一十卷的梵網經，或千鉢經，亦爲梵網六十二品中之若干品。……其文既有千鉢經可證，必有梵文根據，而疑僞之見可祛。」這是主張眞實非僞的見解。但是近人續明法師的意見，又是另有看法的。他說：「由於序與後記之文，雷同影附之迹甚多，不似出於肇公之手，故有人既疑經非羅什譯，又疑序非僧肇作，由疑序而更疑經！」又說：「梵網經上卷，按之文字，與羅什所譯諸書不合，複查與唐譯千鉢大敎王經中之一段文義相同，但以缺乏兩經以外之證據，故難遽下任何論斷。」（詳見「戒學述要」

）根據續明法師的考證，他認為梵網的序文及後記是有問題的，上卷的經文也不是羅什三藏所譯的，並比照小乘律形式的推斷，以為梵網經必定也有大本的根據，同時以為梵網戒的十重四十八輕，並非如相傳所說那樣是出於「心地法門品的一品」，而是由大本的各品之中摘取出來的。這一發明，非常可貴。

但我希望也來補充一點意見：在前面說過，梵網與瓔珞的相同之處很多，它們同是頓立戒，同是在摩伽陀國菩提道場附近，於一時說出；同是說了相同的十條重戒。那麼，我們也不妨相信：「一卷譯本的梵網經，是由羅什法師翻譯而出，二卷本的梵網經，則是由於受了瓔珞經形式的影響，而被附加了一卷上卷。又因梵網經下卷之中，對四十位賢聖菩薩的總稱為十發趣、十長養、十金剛、十地，所以用千鉢經的一部分作為梵網經的上卷。」不過，這也是有問題的，二卷本的梵網經，在費長房的歷代三寶紀（隋開皇十七年）就有了，千鉢經則為唐代的不空三藏譯出，適在時間上是倒置了，也許千鉢經或同一性質的梵本早已到了中國？

另外，續明法師以為梵網戒可能由大本的各品之中摘出，這是聲聞戒的常例。但我們看到大乘戒的優婆塞戒經中，六重戒及二十八輕戒，都是集中在受戒品的一品之中，可見大乘律與聲聞律的形式是有不同的。所以這尚是個有待研究的問題。同時，瓔珞經的十條重戒，也是集中說的，不是分別解釋的。

但是任便如何，菩薩戒的存在性與真實性，那是不能否定的。菩薩戒在西域，也是早在流行的。

如法藏的菩薩戒本疏中說：「又聞西國，諸小乘寺，以賓頭盧爲上座，諸大乘寺，以文殊師利爲上座，令衆同持菩薩戒，羯磨說戒，皆作菩薩法事，律藏常誦不絕。」

第二、瑜伽類：瑜伽類中包括了瑜伽、地持、善戒的三種。這三種戒本，同是出於瑜伽師地論的同本異譯，也許由於譯者的看法不同，或者所見的梵本不同，所以有了詳細與簡略、偏重與偏輕的不同。不過，這一類系的來歷是無可懷疑的。瑜伽類與瓔珞梵網類的最大不同處，是在戒經的緣起與組成。瓔珞梵網是由佛陀親口於一時之間說出，瑜伽類的瑜伽戒本之末則說：「如是所起諸事，菩薩學處（戒），佛於彼素呾纜（經）中隨機散說，謂依律儀戒、善法戒、饒益有情戒；今於此菩薩摩呾理迦（論），綜集而說。」換言之，瑜伽類是由彌勒菩薩根據佛陀在各經散說而有關戒律的部分，收集編輯而成。所以同爲佛說的菩薩戒，前者是直接形成，後者是間接編成的。這是成因上的不相同處，不過，仍皆不失爲佛所說的菩薩戒。

第三、優婆塞戒類：這是由於善生長者的求佛問法，而由佛陀親口說出的，共有七卷二十八品，是爲投合在家人乃至當時外道的根器而說的。這是一部很好的經典，從一個初信的俗人，直至成佛的歷程，都有詳細的指引，但從受戒得戒的因緣上說，這是最最難受難得的一種大乘戒。

第三章　菩薩戒的重戒與輕戒

第一節　何謂重戒與輕戒

所謂重戒與輕戒的分別，是在「根本」及「種類」的不同，或是「性罪」與「遮罪」的不同。一切戒的根本，稱爲根本戒。比如殺、盜、婬、妄，便是一切戒的根本；從每一種根本中所產生的同類小戒，稱爲種類戒。比如打傷衆生，是殺戒的種類；損他財物是盜戒的種類；摩觸異性是婬戒的種類；無意味話是妄語戒的種類；雖犯類似殺盜婬妄而未到達殺盜婬妄已遂罪的程度，便稱爲種類戒。所謂性罪與遮罪，是從犯罪的果報上說的：比如殺、盜、婬、妄，不論受戒不受戒，凡是造成事實，便是一種罪惡，未來必定受報。因其本性就是罪行，就是業報的正因，所以稱爲性罪。又如不以最大的努力去救護衆生，不受菩薩戒者，不算犯戒，不會有罪；受了菩薩戒者，由於戒中規定（稱爲遮止）不以最大努力救護衆生，便有罪，所以稱爲遮罪。再如不受菩薩戒者，不學大乘經律並無罪過，受了菩薩戒的人，便不能不學大乘經律了，是遮止你不得不如此者，所以稱爲遮戒。

受戒持戒的功德是很大很大的，受戒而不持戒，罪過也是很大的。有賞有罰，乃是必然的道理。受持一戒有一戒的功德，犯破一戒也有犯破一戒的罪過，受持重戒的功德大，犯破重戒的罪過也大。

所以我們在受戒的前後，一定要把輕重戒的內容，認識明瞭。

至於輕重戒的名稱，各種戒本有各種不同的稱呼。

以重戒來說，瓔珞經稱十條重戒爲「十不可悔」，梵網經稱爲「波羅夷」，瑜伽戒本稱爲「他勝處」，優婆塞戒經稱六條重戒爲「六重法」。

以輕戒來說，梵網經稱爲「輕垢」，地持名之爲「突吉羅」，瑜伽翻爲「惡作」，稱爲「違越」，優婆塞戒經稱爲「失意罪」。

這都是根據戒罪的功用及其罪性的分量而立的名稱；名稱雖異，所指則一。瓔珞經說：「十重有犯無悔」，犯了輕戒，「得使悔過，對首悔滅」。犯了十重戒沒有懺悔除罪的方法，所以稱爲不可悔；犯了重戒等於人斷了頭，不能再以任何的佛法之藥來救治，所以稱爲斷頭罪，波羅夷就是斷頭的梵文音譯；犯了重戒，即被他來的外在的敵對的魔法戰勝，所以稱爲他勝處。犯輕戒是較重戒爲輕的罪業之垢，所以稱爲輕垢；突吉羅是梵文音譯，意思是惡作或是惡說；犯輕戒乃是違背並且越出了修持者的心行範圍，所以稱爲違越；犯輕戒者，乃是妄念所作，違背了修持者受戒時的意願，所以稱爲失意。

第二節　重戒的內容

從本質或原則上說，大小乘的根本戒是相同的；從幅度或作用上說，大小乘的根本戒是有差別的

。小乘聲聞的四大根本戒是殺、盜、婬、妄。大乘菩薩的十大重戒，包含了殺、盜、婬、妄，而又超勝了婬、盜、殺、妄。這是大小乘的同異之處，出發點是相同的，效用上是不同的。

在大乘菩薩戒的六種戒本中，對於重戒條目的舉例與排列，也是各有差別的。瓔珞經與梵網經，是相同的十條，瑜伽戒本四條，地持經四條，善戒經八條，優婆塞戒經六條。但其不論四條、六條、八條，均在十條的範圍之內。現將六種戒本的重戒戒目，列表對照如后：

六種菩薩戒本重戒戒目對照表

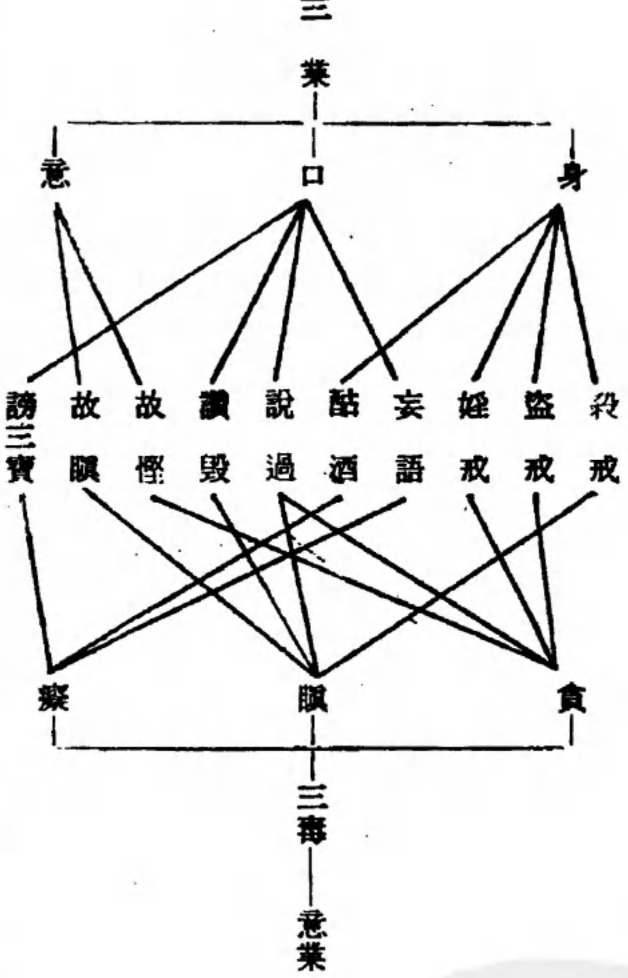
瓔珞經戒本		梵網經戒本		瑜伽菩薩戒本		菩薩地持經戒本		菩薩善戒經戒本		菩薩優婆塞經戒本	
條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目	條數	戒目
一	殺戒	一	殺戒					一	殺戒	一	殺戒
二	故妄語戒	二	盜戒					二	盜戒	二	盜戒
三	故婬戒	三	婬戒					三	婬戒	三	大妄語戒
四	故盜戒	四	妄語戒					四	妄語戒	四	邪婬戒
五	酤酒戒	五	酤酒戒							五	酤酒戒
六	說四眾過戒	六	說四眾過戒							六	說四眾過戒
七	故慳戒	七	自讚毀他戒	一	自讚毀他戒	一	自讚毀他戒	五	自讚毀他戒		

八 故瞋戒	八 故慳戒	二 故慳戒	二 慳惜戒	六 貪惜不施戒
九 自讚毀他戒	九 故瞋戒	三 故瞋戒	三 瞋恚戒	七 瞋恨不息戒
十 謗三寶戒	十 謗三寶戒	四 謗菩薩藏戒	四 謗菩薩藏戒	八 謗菩薩藏戒

菩薩戒重戒的內容，便是三聚淨戒的攝律儀戒，雖然僅列十條，實則已經包括了一切的律儀戒。以下我們是以梵網菩薩戒本爲主要的介紹對象，從梵網戒的介紹之中，也會研究到其他各種菩薩戒本。

菩薩戒的十條重戒，乃分屬於身、口、意的三類，在小乘戒中，身口犯戒有罪，心意犯戒無罪，心意犯戒也不成其爲犯戒。所以既不以意業爲輕戒，更不以意業爲重戒。但在大乘戒中，不唯心意違犯了有罪，甚至會列爲重罪。

事實上，身口二業的成爲罪行，主要是由於意業的策畫預謀與操縱，由意業的發動而成爲身口二業者，有惡的，有善的，也有不惡不善的。現在的戒中所戒者，乃是屬於惡的意業，那就是最有名也最可怕的三毒——貪、瞋、癡。菩薩戒的十重，可概括爲三業；三業可以歸納爲一個意業所統治的三毒。這是約十重戒的重心來分別的。如若詳細分析，每一戒中，都含有三業的成分。現在爲便便於明瞭，就其大體分隸，列如下表：



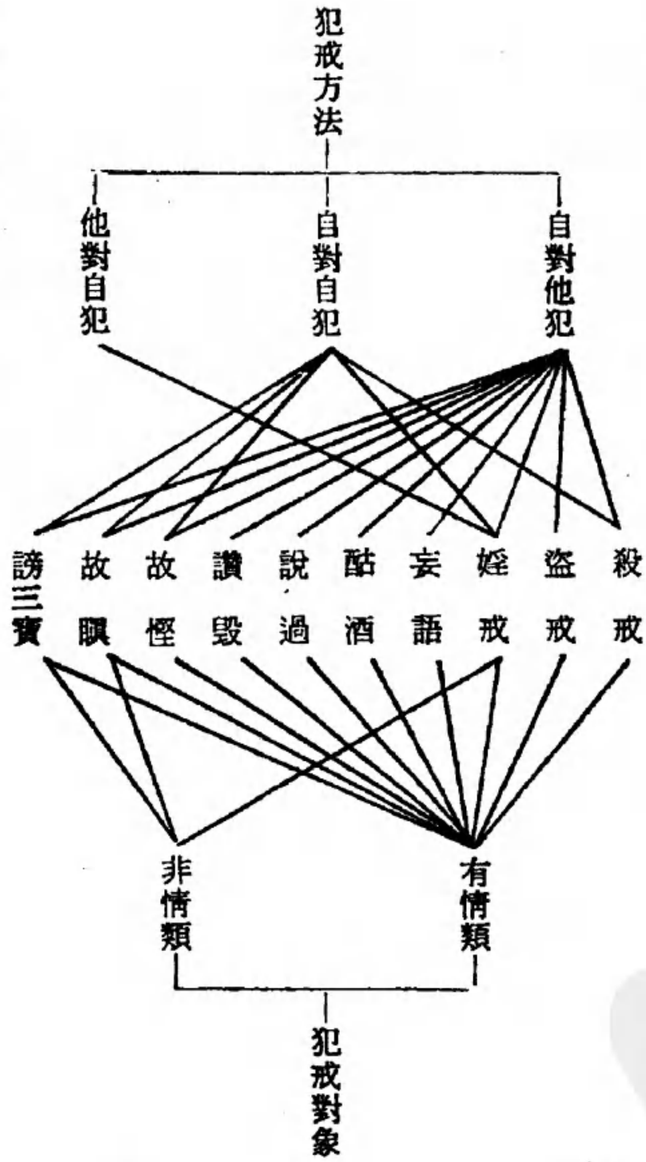
從道一個表上看來，菩薩戒有十條重戒的產生，只是為了一個原因，那就是要對付意業作惡，調伏三毒為害。我們眾生之所以沉淪於六道的生死之海，迷夢於漫漫的長夜之境，也不過是由於意業不善而致三毒為患呀！

十條重戒的犯戒方法，分為三類：有的是自己對他而犯，有的是自己對自己而犯，有的則是他人

對自己而犯。

十條重戒的犯戒對象，分爲二類：一是有情類，二是非情類。

根據犯破十條重戒的方法及對象，也可列表說明如下：



這一個表，需要再加舉例說明。

本來，犯戒得罪，都是由於使得其他衆生受到了損害或煩惱而來，所以，在十條重戒的主要犯戒方法是自對他犯的。但是，也有五條是可以自己對自己犯的，比如自己殺自己便犯殺戒；有的人體軟如棉（如賣藝者），能將自己的生殖器插置自己的口中取樂，便犯婬戒；慳、瞋、謗的三條，比類可知。他對自犯者，只有婬戒一條，比如持戒的人遭受他人強迫婬姦，入時、入已、出時，只要生起並感受一念婬樂之心，便算犯戒。

至於犯戒的對象，本來是以有情的衆生爲得罪的主要對象，但有三條，也或可能從非情的事物上得罪，比如姦婬未壞的屍體。既是屍體，已屬沒有覺知的非情物體，但仍可以從未壞的屍體上達到行婬洩慾的目的；所以是從非情物上得犯婬戒的重罪。瞋、謗二條，可以類推。

不過，對於重戒條文的解釋，因爲沒有大本的梵網經作爲根據，自古以來的各家注疏，也多不能獲致統一的觀念。從大體上說，各家的梵網注疏，分爲新舊兩派；舊疏以天台智者大師的菩薩戒疏爲主。唐代的明曠，明末的蓮池、蕅益、弘贊等注，皆屬舊疏一系。新疏則以賢首法藏大師的菩薩戒本疏爲首，唐代的義寂疏、太賢古迹記爲新疏系。舊疏與新疏的最大不同點，是在對於十條重戒條文的判別；舊疏大體是比照聲聞戒立論的，以爲十條戒的條文中所指者，有重也有輕；舉輕而況重，比如殺人犯重，殺異類衆生犯輕。盜五錢以上犯重，盜五錢以下犯輕。大妄語犯重，小妄語則爲輕罪。但以新疏而言，以爲菩薩之重，重於聲聞，所以「乃至有命者，不得故殺」；「乃至鬼神有主劫賊物，一切財物，一針一草，不得故盜」；「乃至見言不見，不見言見，身心妄語」，若犯者均得波羅夷罪

唯以通常而言，多以舊疏爲準。因爲瑜伽戒本開有七支性罪，文殊問經則以凡起殺、盜、婬、妄的心念，便犯菩薩波羅夷罪；一反一正，那都是就聖位菩薩說的，至於初發心的菩薩，絕難做到如此程度的。要不然，菩薩犯重戒的機會實在太多了。但亦應以新疏的觀點作爲警惕，因爲我們直到今天爲止，還沒有一人確切了解梵網戒的條文所指，究屬何等的意境。

至於各種菩薩戒的重戒條數，爲何有多有少？這在法藏大師的菩薩戒本疏中，有這樣的說明。現用語體文，譯介如下：

在此梵網經中，因爲是就七衆弟子共通受持而說的原故，所以具體地說了十條重戒。善生經是特別爲在家的二衆弟子所說，所以將十重之中的前六條列爲重戒，又因爲在家人對於酤酒給人及說四衆過失的罪行罪過特別容易犯到，所以在四根本重戒之外，又增加了這麼兩條而成爲六條重戒；十重之中的後面四條，在家人的犯罪率比較輕微，所以不制爲在家之重戒。但是，後面四條，對於出家人，罪過偏重，第五六兩條，對於出家人則不太嚴重，所以地持（及瑜伽）戒本，只列後面四條爲重戒。

又因十條重戒之中，前面四條，於大小乘都是重戒；第五第六兩條，於在家出家，都是重戒；後面四條，只有菩薩，才成重戒。

這是法藏大師的解釋，但我覺得尙有一點補充的意見：因爲瓔珞與梵網是屬於頓立戒，所以除了

菩薩的特別戒目，尚應列入七衆共通的根本或基礎戒目，所以成爲十戒。瑜伽、地持，是漸次戒，是已經受過了七衆基礎的共通戒，所以祇標菩薩特重的後四戒就够了。至於優婆塞戒經，雖也屬於漸次戒，但其已曾明白地標示：「是戒能爲沙彌十戒、大比丘戒、及菩薩戒，乃至阿耨多羅三藐三菩提而作根本。」因爲這是一切戒法的根本，所以要列前四根本戒，又因爲是大乘戒，所以要增加五六兩條爲重戒。說來也巧，優婆塞戒經的六重，加上瑜伽戒本的四重，恰好是瓔珞及梵網的十條重戒。至於善戒經的重戒，是前四條加後四條，成爲八條，也許正如法藏大師所說「第五六兩條，對出家人則不太嚴重」，所以瑜伽、地持、善戒的三種戒本均未列入。但是，善戒經何以又將前四條列入而成爲八條，則不得而知，也許這是由於翻譯者的意思吧？

第三節　輕戒的內容

菩薩的輕戒內容，也就是三聚淨戒的攝善法戒及饒益有情戒。這也是從大體上分的，若以細論，不管重戒輕戒，每一戒都可能並攝三聚淨戒的成分。

根據義寂法師的菩薩戒本疏說：「（瓔珞）經說，攝律儀戒，所謂十波羅夷；攝善法戒，所謂八萬四千法門；攝衆生戒，所謂慈悲喜捨。」又說：「（梵網）四十八輕中，前三十戒，多爲攝善，後十八戒，多爲利生也。」又說：「地持四十四（實則四十三）輕戒中，前三十二，亦爲攝善，後十一戒爲利生。」這也是從大體上分的。因爲菩薩戒，尤其梵網菩薩戒的條文，非常特別，在重戒中有輕

戒的成分，在輕戒中也有重戒的成分，乃至在一條戒的條文中也包括了好多種並不連貫的意思。所以一定要如何地區別分類，那是很難的事。

根據法藏大師的研究，梵網戒經輕中帶重及一中含多的，現在列舉如下：

甲、輕中帶重的有六條：

一、第十一條，通國（及殺生）入軍戒中含有輕重兩條：爲人作差使送信，所以犯輕；因此而致兩軍相殺，所以犯殺重。

二、第十四條，放火損燒戒中含有輕重兩條：焚燒是犯輕戒；損他財物則爲犯盜重。

三、第十七條，依官強乞戒中含有輕重兩條：依仗官勢所以犯輕；強取他人財物，所以犯盜重。

四、第二十五條，爲主失儀戒中含有輕重兩條：爲主而失禮儀所以犯輕；損失三寶財物，所以犯盜重。

五、第三十條，違禁行非戒中含有輕重兩條：詐現親附之相，所以犯輕；自身毀謗三寶，所以犯重。

六、第三十二條，畜（同蓄）作非法戒中含有輕重兩條：畜（同蓄）用輕秤小斗，所以犯輕；取人財物等，便犯盜重。

乙、一中含多的有十條：

一、第十二條，販賣戒中有三條：㈠賣良人，㈡賣奴畜，㈢賣棺木等。

二、第二十條，不能救生戒中有兩條：㈠救生免殺，㈡亡日講法以救亡者之苦。

三、第二十三條，輕新求學戒中有兩條：㈠受戒威儀，㈡法師依恃自解經律大乘，並與國王等為善友而不答新學菩薩之問。

四、第二十九條，惡伎損生戒中有六條：㈠賣男女色，㈡自手作食，自磨自舂，㈢占相解夢，㈣咒術工巧，㈤調鷹方法，㈥和合毒藥。

五、第三十條，違禁行非戒中有四條：㈠密謗三寶，㈡為人媒婚，㈢每月六齋日及每年三個長齋月殺生，㈣心（想）及偷盜。

六、第三十二條，畜作非法戒中有六條：㈠畜刀箭等，㈡輕秤小斗，㈢因勢取物，㈣害心繫縛，㈤破壞成功，㈥養貓狸豬狗。

七、第三十三條，觀聽作惡戒中有五條：㈠不得看鬪，㈡不得故聽音樂等聲，㈢不得嬉戲，㈣不得作卜，㈤不得作賊人之使者。

八、第三十七條，故入難處戒中有三條：㈠頭陀，㈡布薩，㈢坐夏及多令如法，不入難處等。

九、第三十九條，應講不講戒中有兩條：㈠教化他人建立塔寺僧房等，㈡教於災難之時，講說大乘經律。

十、第四十條，受戒非儀戒中有兩條：㈠受戒威儀，㈡僧不禮俗。

我們從這輕中帶重及一中含多的兩大門類的十六條之中，就可知道，梵網輕戒雖僅條列四十八項

，實則共有七十九戒。請數一數看：六條帶重，成爲十二；十條含多，成爲三十五；三十二條，單獨成立。總加起來，豈非七十九戒了嗎？若再加上重戒十條，則成了八十九條梵網經的輕重戒目。

輕戒究竟有幾條，根據法藏大師所說，則有下列十種不同的內容：

一、瑜伽有四十四戒。

二、地持、善戒二經雖稍有增減，但仍大同瑜伽。

三、菩薩內戒經有四十二戒。

四、善生（優婆塞戒）經，除六重之外，別有二十八戒。

五、方等經，除了二十四種戒之外，另有二十五種制不應作。

六、梵網經，大數有四十八戒。

七、若細尋梵網輕戒文字的內容，或有一戒中有多種戒，總論則將近百種了。

八、如以梵網之引文「八萬威儀品中說」，則有八萬種戒了。

九、如照梁朝的攝論引毘奈耶瞿沙羅經所說，則菩薩戒有十萬種差別。

十、如照大智度論所說，略有八萬，廣有塵沙等數。

另外，又見到藥師經中說：「菩薩四百戒」的句子，但未見其列出四百戒的條目。

實際上，菩薩戒的內容是包羅一切的，是不能以條文數字來標列的，若有可資標立的範圍，便成了有限，便不能稱性如理；菩薩戒的內容，應該是無極無限的，所以智度論要說：「廣有塵沙等數」

，便是這個道理。各種戒經中所列的條文，只是就其粗者、要者、顯者，舉其大端而已。所以我們也不必僅僅計較於條文的內容及其多少的問題而研究了。但此條文，確是初發心菩薩的心行依準，故也不得忽略，不得不學。爲了便於讀者參考，現將五種戒本的輕戒戒目，列表對照如下：

五種戒本輕戒戒目對照表

梵網經戒本

條數	戒目
一	輕慢師長戒
二	飲酒戒
三	食肉戒
四	食五辛戒
五	不舉教懺戒
六	不敬請法戒
七	不聽經律戒
八	背正向邪戒
九	不瞻病苦戒
一〇	畜諸殺具戒
一一	通國入軍戒
一二	傷慈販賣戒
一三	無根謗人戒
一四	放火損燒戒
一五	法化違宗戒
一六	惜法規利戒
一七	依官強乞戒
一八	無知爲師戒
一九	鬥謗欺賢戒
二〇	不能救生戒
二一	無慈酬怨戒
二二	慢人輕法戒
二三	輕新求學戒
二四	背大向小戒
二五	爲主失儀戒
二六	待賓乖式戒
二七	受別請戒
二八	故別請僧戒
二九	惡伎損生戒
三〇	違禁行非戒
三一	見厄不救戒
三二	畜作非法戒
三三	觀聽作惡戒
三四	堅持守心戒
三五	不發大願戒
三六	不自作誓戒
三七	故入難處戒
三八	衆坐乖儀戒
三九	應講不講戒
四〇	受戒非儀戒
四一	無德詐師戒
四二	非處說戒戒
四三	故毀禁戒戒
四四	不敬經律戒
四五	不化衆生戒
四六	說法乖儀戒
四七	非法立制戒
四八	自壞內法戒

瑜伽菩薩戒本

條數	戒目
一	慳心不供三寶戒
二	貪名利戒
三	不敬有德同法戒
四	不應供受請戒
五	不受重寶施戒
六	障法施戒
七	障無畏施戒
八	與聲聞共學戒
九	與聲聞不共學戒（此戒以內含開七支性罪文）
一〇	味邪命法戒
一一	掉動遊戲戒
一二	倒說菩薩法戒
一三	不護雪譏謗戒
一四	行楚罰戒
一五	報復戒
一六	不悔謝戒
一七	不受懺戒
一八	懷忿不捨戒
一九	染心御衆戒
二〇	非時睡眠戒
二一	處談棄時戒
二二	惰慢不求禪法戒
二三	不除五蓋定障戒
二四	貪味靜慮戒
二五	不學小乘法戒
二六	棄大向小戒
二七	捨內學外戒
二八	專習異論戒
二九	不信深法戒
三〇	愛恚讚毀戒
三一	惰慢不聽正法戒
三二	輕毀法師戒
三三	不行助伴戒
三四	不往事病戒
三五	不爲宣說障愛語戒
三六	有恩不報戒
三七	患難不慰戒
三八	希求不給戒
三九	攝衆不施戒
四〇	不隨有情心轉戒
四一	不隨喜讚揚戒
四二	不隨行威折戒
四三	不隨現神力折攝戒

菩薩地持經戒本

條數	戒目
一、	地持經的輕戒，也是四十三條，除其文字譯法有多少詳略之異而外，所有內容的條目次第，均與瑜伽戒本相同。
二、	地持經中所不同於瑜伽戒本者，乃爲在第九與第十條之間，未列因爲利他的方便，菩薩可開身口七支性罪的條文。

菩薩善戒經戒本

條數	戒目
一	不供塔像經卷戒
二	貪著利養戒
三	不敬宿德同學戒
四	不隨次受戒戒
五	不受檀越供施戒
六	入白衣舍不能說法戒
七	不受重寶施戒
八	輕慢障法施戒
九	障無畏施戒
一〇	爲他乞衣自著戒
一一	不受貴價衣戒
一二	默說是賢聖戒
一三	非法戲笑不呵戒
一四	妄稱菩薩不樂涅槃不畏煩惱戒
一五	不護譏謗戒
一六	不謙下歸謝戒
一七	懷恨不捨戒
一八	與比丘尼同道行戒
一九	不從非親里尼受食戒
二〇	染心御衆戒
二一	非時睡眠戒
二二	虛談棄時戒
二三	慢心不問師受教戒
二四	不對治欲心戒
二五	不學聲聞法戒
二六	棄大向小戒
二七	捨內學外戒（專習外論戒）
二八	不信深法戒
二九	[illegible]讚毀戒
三〇	不往聽法戒
三一	輕毀法師戒
三二	不爲助伴戒
三三	瞋打法師戒
三四	不隨衆生心戒
三五	不瞻事病人戒
三六	不呵勸惡人戒
三七	畜白衣物戒
三八	金銀器受食戒
三九	受恩不念戒
四〇	有恩不報戒
四一	患難不慰戒
四二	畜衆不施四事戒
四三	不隨喜讚揚戒
四四	床高過八指戒
四五	不隨行威折戒
四六	不隨現神力折攝戒

菩薩優婆塞經戒本

條數	戒目
一	不供養父母師長戒
二	耽樂飲酒戒
三	不瞻病苦戒
四	見乞不與戒
五	不承迎禮拜尊長戒
六	見他毀戒心生憍慢戒
七	不持六齋戒
八	不往聽法戒
九	受僧用物戒
一〇	飲有蟲水戒
一一	險難獨行戒
一二	獨宿尼寺戒
一三	爲財打人戒
一四	以殘食施四衆戒
一五	畜貓狸戒
一六	畜獸不淨施戒
一七	不畜三衣鉢杖戒
一八	作田不求淨水陸種處戒
一九	販賣斗秤不平戒
二〇	非處非時行欲戒
二一	商賈不輸官稅戒
二二	犯國制戒
二三	得新食不先供三寶戒
二四	僧不聽輒自說法戒
二五	在五衆前行戒
二六	僧食不公分戒
二七	畜蠶戒
二八	行路見病捨[illegible]戒

瑜伽、地持、善戒的三種戒本，乃是瑜伽部中同式原本的三種漢譯，所以地持與瑜伽的戒目，幾完全相同。善戒經則與瑜伽大致相同而略有出入。善戒本的四、六、十、十一、十二、十四、十八、十九、三三、三六、三七、四四等十二條是異於瑜伽本的，但在瑜伽本中的八、九、二四、三八的四條又異於善戒經的。還有，瑜伽本的十五與十七兩條，善戒本則合爲十七的一條；瑜伽的二七與二八兩條，善戒則合爲二七的一條。除善戒經的條目，係由筆者依經義分別標名而外，梵網、瑜伽、優婆塞戒則爲古德所標，唯其各人標目，亦有少許出入，所以本表是綜合各家的標目並查尋其經義而作成的。六種戒本中瓔珞經沒有輕戒條文，所以缺列。

第四章　菩薩戒的授受與條件

第一節　最早的菩薩戒法

梵網經，據說是因盧舍那佛爲妙海王及其王子千人，受菩薩戒法而來。這是最早的菩薩受戒法。我們人間有此戒本，是由舍那菩薩修行此戒而成佛之後，在蓮華臺藏世界之中，爲了利樂一切衆生的原故，所以自己把戒本誦出來，傳授給化身佛，在地球出現的釋迦世尊，便是舍那的千百億個化身佛之一，由化身佛各就機宜，而爲我們這個世界的衆生，方便誦出來的。

在印度的菩薩受戒，始於何時？如何受法？已經無法查考，據說釋迦傳彌勒，再傳二十餘菩薩，次第相傳，而由羅什法師傳來中國。在中國的菩薩戒傳授法，共有兩條主流。

第一條主流是鳩摩羅什的梵網菩薩戒，但只誦出兩卷（？），當時卽有沙門慧融、道祥等八百餘人，請羅什法師受菩薩戒。此經是羅什所譯經論中的最後誦出，而由慧融等爲之筆受，並不像其他經論的翻譯是「手執梵卷」而口譯經文的。正因未有梵本而只是由羅什口誦，弟子筆受的原故，致使後人疑爲僞出的經本。此經誦出後尚未及修訂潤色與弘揚，羅什三藏就去世了，當時授菩薩戒儀軌的全貌，早已散佚不傳，故也很難詳考。

關於梵網經的大本未能來到中國，歷代還相傳著這樣的一個故事：據說眞諦三藏，從印度來中國之時，本來也帶了一部梵網大本的梵文本，可是在南海上船的時候，船身就像超載過重而要沉沒，船上將其他的東西搬下去，船身還是要沉，最後只有將梵網菩薩律本搬下船去，船身才能浮起前進，因此眞諦三藏便慨歎著說：「菩薩戒律，漢土無緣，深可悲矣！」這也是有關梵網戒本的問題之一，究竟如何，則不得而知。

不過，梵網菩薩戒的原來受法，好像是一位傳一位的，所以只說釋迦傳阿逸多（彌勒），再傳二十餘菩薩，次第相傳，而由羅什法師傳來中國。這與慧融、道祥等八百餘人，同時向羅什法師求受菩薩戒，似乎是不同的。然亦不能斷定，所稱「阿逸多再傳二十餘菩薩」「而由羅什法師傳來中國」，也可能是指的相傳了二十餘代吧？

第二條主流是曇無讖三藏所傳譯的菩薩戒本經，這也出於瑜伽部，因爲這一菩薩戒本經的內容，法藏大師說：「今別行地持戒本，首安歸命偈者是也。」

這也有一個故事，法藏大師菩薩戒疏卷一中是這樣敍述的：「曇無讖三藏於西涼洲有沙門法進等，求讖受菩薩戒，並請翻戒本。讖曰：『此國人等，性多狡猾，又無剛節，豈有堪爲菩薩道器？』遂不與授。進等苦請不獲，遂於佛像前立誓，邀期苦節求戒，七日纔滿，夢見彌勒，親與授戒，並授戒本，並皆誦得，後覺已見讖，讖覩其相異，乃喟然歎曰：『漢土亦有人矣！』即與譯出戒本一卷，與進夢誦，文義扶同。」

但在梁高僧傳卷二的曇無讖傳中，所述與此略異，現在照抄如下，用資參考：「初，讖在姑臧，有張掖沙門道進，欲從讖受菩薩戒，讖云：『且悔過！』乃竭誠七日七夜，至第八日，詣讖求受，讖忽大怒。進更思惟：『但是我業障未消耳。』乃戮力三年，且禪且定，見釋迦文佛與諸大士，授己戒法。其夕，同止十餘人，皆感夢如進所見。進欲詣讖說之，未至數十步，讖驚起，唱言：『善哉！善哉！已感戒矣。吾當更爲汝作證。』次第於佛像前爲說戒相。」

梁高僧傳所述雖與法藏大師所述者略有差異，但有一樁事實是可以證明的，那就是曇無讖曾爲漢土沙門受菩薩戒者作爲證師。

曇無讖的這一支流，後來曾在中國流行很廣，所以，梁高僧傳卷二接著又說：「時沙門道朗，振譽關西，當進感戒之夕，朗亦通夢，乃自卑戒臘，求爲法弟。於是，從進受者，千有餘人。傳授此法，迄至於今，皆讖之餘則。」

因此，在智者大師的菩薩戒疏中，所學受戒法爲梵網、地持、高昌、瓔珞、新撰、制旨，這受戒法的六種本子之中，就有兩種是與曇無讖三藏有關的。一是地持本受戒法，一是高昌本受戒法。地持是曇無讖所譯，高昌本則出於道進派下的高昌人僧遵；尚有南朝宋文帝元嘉末葉，有玄暢法師，宣授菩薩戒法，大略與高昌本相似，稱爲暢法師本。由此可見，曇無讖三藏所傳的一支菩薩戒法，在中國的力量是非常盛大的。

說到曇無讖地持經，又可使我們追溯到地持經及其戒法的來歷問題，據智者大師的戒疏所述，是

這樣的：「相傳地持經是彌勒說，原本是燈明佛說，蓮華藏菩薩受持，次第三十餘菩薩傳化，後有伊波勒菩薩，應迹託化，傳來此土。然地持是曇無讖所譯，疑讖即是伊波勒，（該地持經）第四品出受戒法。」

這與前面說瑜伽戒本是用彌勒菩薩編集佛所散說於經中者所成，似略有出入。但是，瑜伽、地持同出一源，是沒有問題的；曇無讖是在中國傳授地持一系菩薩戒法的第一位高僧，是沒有問題的；曇無讖系的菩薩戒在中國所形成的盛大力量，也是沒有問題的。

總之，羅什三藏所傳的梵網菩薩戒與曇無讖三藏所傳的地持菩薩戒，不但是中國的兩大主流，在印度也是兩大主流：梵網是自彌勒傳了二十餘菩薩而到中國，地持是自蓮華藏菩薩次第三十餘菩薩傳化而到中國。這不是自始即爲兩大主流的明證嗎？但是到了後代的中國，菩薩戒的受戒法，便由瓔珞、梵網、瑜伽的三系而會歸糅合，成爲一種合璧式的受戒法了，比如明末讀體見月律師所編的菩薩戒傳戒正範，便是采擷諸書而成的一種。

第二節　求受菩薩戒的條件

因爲菩薩戒有頓立與漸次的不同，又有在家與出家的不同，對於求受菩薩戒的條件，也就各有寬嚴的不同了，但有兩個主要的條件是必須具備的，那就是：

第一要有感戒之善。

第二要無障戒之惡。

所謂感戒之善，分為兩種：一是菩薩種姓，二是發菩提願。

所謂菩薩種姓，是指大乘的根性而言，如地持經所說：「住無種姓補特伽羅（數取趣——有情眾生），無種姓故，雖有發心及加行，定不堪任圓滿無上正等菩提。」也就是說：沒有大乘根性的人，雖然能夠發心求受菩薩戒，仍然不能如實實踐菩薩之道的。捨己為人，忘我而利人，便是菩薩根性的菩薩精神，如果沒有這一精神，終究無法達到成佛的目的。

所謂發菩提心或稱發菩薩心，如今佛門中無論使人做什麼，都要說「請你發發心」，這雖並不算錯，却把發心二字濫用過度了。再說，發心二字是不別善惡的，願作善，固然是發心；想造惡，也算是發心。其實，發菩提願的本意，是指努力精進為善去惡的意志，有了大乘的根性，若無堅強的志願，來促成這一大乘根性的圓滿究竟，雖有大乘根性，也是沒有用處。正像一塊上好的材料，可以做成上等的家具，如果不去加工製作，再好的材料，終也僅是材料而已。所以地持經中要說：「若不發心，不修加行，雖有堪任，而不速證無上菩提。」

根據義寂法師的菩薩戒本疏而言，感戒之善的內容，另有一種具足三緣而成的規定，即是勝種姓、勝期願、勝行心。勝種姓同於菩薩種姓，勝行期同於發菩提願，勝行心則包括十種要求：

一、於無上菩提能生深心。

二、能盡壽離惡知識近善知識。

三、能懺悔過、隨喜、勸請（佛法）、迴向（眾生）、增長佛道。
四、能盡壽盡其能力，供養三寶。
五、能盡壽讀誦書寫方等正典，爲人解說。
六、能於孤獨貧苦，若犯王罪，隨力救護，乃至一念生悲心。
七、能盡壽捨於懈怠，發起精進，勤求佛道。
八、於五欲塵中，生煩惱時，能尋制伏。
九、若於無上菩提生厭退心，於小法中生貪著時，尋除滅。
十、能捨於一切所有，不惜身命。

勝姓、勝願、勝心的三項，配合堪任、加行、大菩提，即稱爲菩薩三持，現將感戒之善的內容，列表如下：

菩薩三持	堪任持	勝種姓	菩薩種姓	感戒之善
	加行持	勝期願	發菩提願	
	大菩提持	勝行心	十種要求	

不過，在通常的情形下，在受戒之先的乞戒之時，菩薩法師僅問兩句：「汝是菩薩否？」「汝已發菩提心未？」這也就是探問菩薩種姓及發菩提願的必經手續，至於勝行心中的十種要求是很少問到的。但是，衡之於理，求受菩薩戒者，應該自審具備這勝行心中的十種要求。

正因爲受戒之先，要有感戒之善，事實上，未曾學佛的衆生，並不會知道什麼叫做感戒之善。但以梵網及瓔珞而言，能解法師語的衆生均受得戒。所以梵網輕戒第四十五條要說：「若佛子，常起大悲心，若入一切城邑、舍宅，見一切衆生」，「應心念口言：汝是畜生，發菩提心。而菩薩入一切處，山林川野，皆使一切衆生發菩提心。」這就是爲使一切衆生皆能知道感戒之善的教化工作。瓔珞經卷下也說：「若有人欲來受者，菩薩法師先爲解說讀誦，使其人心開意解，生樂著心，然後爲受。」

根據如此說法，我們在傳菩薩戒之前，那是必須先講菩薩戒的，否則，感戒之善未明未具，如何能夠得戒？今日的傳戒法師，僅迷信燒疤即是感戒之善，可謂不幸！

「感戒之善」，如同可染的布料，必先有了可染的性質（根性）及其須染的要求（發心），才能把顏色染上布去。

現在再講第二個主要的條件：「要無障戒之惡」。什麼叫做障戒之惡？所謂障，便是煩惱障、業障、報障，這是障礙衆生了生脫死行菩薩道的三大障礙。

在菩薩戒的受戒法中，只問七逆（較障比丘戒的五逆，多了殺和尚與殺阿闍梨的二逆），七逆屬於業障，凡是犯了七種逆罪之中的任何一種者，便不能受菩薩戒，這是主要的障戒之惡。

其實，三障之中，障障都可能成爲菩薩的戒障。現將三障障戒的情形，根據義寂的戒疏所述者，分別介紹如下：

第一、煩惱障有四種：

(一)放逸：放逸成性，暫時難改，所以不能受戒。

(二)愚癡：自不善巧，並且依附惡友者，根本不想受戒。

(三)受他束縛：為尊長、丈夫、主人、王、賊、怨家等所拘束者，身心不能自由，所以不能受戒。

(四)生活窮困：時時為了生活擔憂，所以無暇想到受戒。

第二、業障有二種：

(一)七逆：所謂七逆，便是梵網經所說的七遮：出佛身血、殺父、殺母、殺和尚、殺阿闍梨、破羯磨僧及轉法輪僧、殺聖人（小乘羅漢，大乘地上菩薩）。

(二)十重：便是瓔珞及梵網所列的十條重戒。

第三、報障有四種：

(一)地獄。

(二)餓鬼。

(三)畜生中不解法師語者。

(四)北俱盧洲及稟性頑劣、不信因果、意志薄弱的人。

關於這三障的意思，尚須加以說明。煩惱障雖然可能有四種障礙受戒，但在遮難條文中並未列入。義寂法師對此的解釋是這樣的：「不決定故，非如七遮，定不得戒。」也就是說，煩惱之障可能障

戒，但却不是絕對障戒。

業障之中的七逆罪是不通懺悔的，犯了七逆之罪，不論悔與不悔，今生都不能得戒。如梵網經戒四十一條所說：「若現身有七遮（逆），師不應與受戒」。輕戒四十條也說：「菩薩法師不得與七逆人現身受戒。」又說：「若具七逆，卽現身不得戒。」

事實上，七逆罪不是人人可犯得到的。生在佛滅之後無從出佛身血；除了受過沙彌戒以上的出家人，沒有和尚可殺（但在印度外道也有和尚、和尚尼）；從未歸依佛教的俗人，沒有闍梨可殺；在家人不够資格破僧；除了比丘，無人能破轉法輪僧；比丘尼只能破羯磨僧，不能破轉法輪僧。殺聖人的機會很不容易。今世最主要的是殺父殺母的二逆，出家人則加上殺和尚與闍梨，成爲四逆，乃屬主要。但爲遵制，問時仍應七逆並問。

至於犯了十重戒，能不能再行受戒，據義寂法師的戒疏，共有四種不同的說法：

一、十重之中的前四條是根本性罪，破則如犯七逆，悔與不悔，現身皆不得戒；其餘六條，若能悔過，便不障戒。

二、如梵網輕戒四十條中說：「若犯十（重）戒者，應教懺悔」，「乃至一年，要見好相。好相者，佛來摩頂，見光見華，種種異相，便得滅罪。」滅罪之後，可以重受。

三、犯前四重，悔過須見好相，便得再受，不見好相者，不得再受；犯後六重，卽使不悔，仍可重受而再得戒。

四、犯十重者，不悔皆是戒障，悔則皆得再受。

但在瓔珞經中卻說：「十重有犯無悔，得使重受戒。」這是說：犯了十重是沒有悔過之法的，但卻犯戒失戒，仍可於失戒之後，重新受戒。

至於報障，在受戒法中，也未列入遮難項下。同時，瓔珞經說：「六道衆生受得戒，但解語，得戒不失。」梵網經也說：「畜生，乃至變化人，但解法師語，盡受得戒。」這是說：但能聽懂法師說法的語言意思者，一切衆生，皆可受戒得戒。實際上，就在「解法師語」一個問題上難倒了許多的衆生，由於業報而墮地獄餓鬼道中的衆生，接受痛苦還來不及，自難有聽法的機會和能力，至於畜生利根而解語者，不是沒有，但總稀少有限；北洲的人，根本不信佛法；我們這個世界的人類之中，也有許多不敢信佛或不願信佛的人。這都屬於與生俱來的果報障礙。然而，畜生中有解語的衆生，地獄中有罪輕的衆生，鬼道中也有有福的衆生；這些衆生，都是能夠受菩薩戒的，所以報障一門，對於受菩薩戒來說，也不是決定不能得戒的。但是我們應該知道，這是戒障的一門。

「障戒之惡」，如同抗藥性極强的病菌，若有此類病菌存在於人體之內，吃藥進補，都是無法生效無法受補的。七逆罪的性質，大概可用今日醫藥界最感頭痛的癌菌來相比吧？

現在再將求受菩薩戒的主要條件列表如下：

- 條件
  - 要有感戒之善
    - 菩薩種姓
    - 發菩提心
    - ——若無不得戒
  - 要無障戒之惡
    - 煩惱障——不定不得戒
    - 業障
      - 七逆——決定不得戒
      - 十重——悔或可得戒
    - 報障——不定不得戒
- ——得戒與否

第三節　菩薩戒的師資問題

因爲菩薩戒本有好多種，所以，師資的問題也各有不同。其中以瓔珞經的要求最寬：「其師者，夫婦六親，得互爲師授。」也就是說：凡是受了菩薩戒的人，不論僧俗，即使在自家的夫妻及六親之間，也可以互相授受菩薩戒法。然據義寂法師的解釋，則說：「在家戒或可如經，出家五衆，必須具德。」

優婆塞戒經的要求很嚴：「滿六月日，親近出家智者，智者復應至心觀其身四威儀（行、住、坐、臥），若知是人，能如敎作，過六月已，和合衆僧，滿二十人，作白羯磨。」才能爲授大乘五戒及六重二十八輕的菩薩戒。

羅什所傳的梵網授法則說，爲師必是出家菩薩，具足五德：

一、堅持淨戒。

二、（戒）年滿十臘。

三、善解律藏。

四、妙通禪思。

五、慧藏窮玄。

又說另有四德者：

一、同法菩薩——表示不是學小乘者。

二、已發大願——表示不是未發菩提心者。

三、有智有力——表示對於經律的文義，能解能持者。

四、於語表義，能授能開——表示能以言語明辨，說法授人，使人心開而會解者。

在地持經中，則說：必須戒德嚴明，善解三藏，堪能使他發起敬信之心者，方可向其求受菩薩戒。

在善戒經中則更有細密的要求：「若不信者，不應從受；慳者，貪者，不知足者，破戒、污戒、不敬重戒、喜貪瞋者，無忍辱者，不能忍他遮罪咎者，懈怠、懶惰、貪受世樂、樂說世事、乃至不能一念之頃念於三寶，疑網、癡闇、不能讀誦菩薩法藏、菩薩摩夷及生誹謗，如是之人，不應從受。」

以此可見，要做一個如法的菩薩戒師，實在很不容易！

至於作爲一個菩薩法師的態度，在梵網經中，尚有要求：

一、輕戒二十二條：「若法師，自倚解經律、大乘學戒，與國王、太子、百官以爲善友，而新學菩薩來問，若經義律義，輕心、惡心、慢心，不一一好答問者，犯輕垢罪。」

二、輕戒四十條：「與人受戒時，不得揀擇，一切國王、王子、大臣、百官、比丘、比丘尼、信男、信女、婬男、婬女、十八梵天、六欲天子、無根（沒有生殖器者）、黃門（性器官男女難辨或喪失功能者）、奴婢、一切鬼神，盡得受戒。」

三、輕戒四十一條：「教誡師於是（菩薩戒）法中，一一好解。若不解大乘經律（的）若輕若重，是非之相，不解第一義諦、習種性、長養性、不可壞性、道種性、正法性，其中多少，觀行出入，十禪支，一切行法，一一不得此法中意。而爲利養故，爲名聞故，惡求多求，貪利弟子，而詐現解一切經律；爲供養故，是自欺詐，亦欺詐他人。故與人授戒者，犯輕垢罪。」

四、輕戒四十六：「法師比丘不得站立爲四衆說法。若說法時，法師高座，香華供養，四衆聽者下坐。」

另有一個問題，也是直到如今尚待研究的問題，那就是授戒的戒師，究竟該有幾位？

在地持經及瓔珞經中，都說只有一位戒師。

在梵網輕戒第四十一條却說：「見欲受戒人，應教請二師：和尚、阿闍梨。二師應問言……。」

可見應該有二位法師，但在梵網受戒法中，也只有一師。蕅益大師毘尼後集問辯中有這樣的說明：「若准經文，似須二師，然瓔珞地持，並止一師。又梵網受法，傳自什師，載於義疏，亦止一師。所云請二師者，恐即是請佛菩薩耳。所云應如法供養二師，及弒二師成逆，則偏指比丘戒等二師亦可。」蕅益大師的這一意見是根據智者大師的戒疏而來的，但是智者大師對此尚有疑問，他說：「文又云『二師應問言：汝有七遮罪否？』似非指佛。」這在蕅益大師未有解說，直到現在，仍未得到明解！

依照菩薩受戒法的內容來看，菩薩戒的和尚是本師佛，在地球上說，釋迦佛之後，彌勒佛之前，釋迦便是我們的本師佛，所以釋迦就是菩薩戒的得戒和尚，文殊菩薩為羯磨師，彌勒菩薩為教授師，一切如來為尊證，一切菩薩摩訶薩為同學。至於菩薩法師，僅負教誡、啓發及旁證的職責，所以梵網輕戒四十一條稱菩薩法師為「教誡師」，在優婆塞經等則稱戒師為「智者」，曇無讖為道進傳菩薩戒，也只是「作證」而已。

至於「二師應問言」的「二師」，究作何解，我想只有一種可能，那就是或由於傳抄過程中造成的錯誤，或可能是那一位抄經者把「法師」錯寫成了「二師」。除此以外，便無法找到更為恰當的理由來解釋這「二師」兩字的意義所指了。

但是，對此「二師」兩字，各家注疏，都有寶貴的意見：

一、法藏大師說：「此有二義：一謂人中請此二師，受菩薩戒，如受沙彌十戒；二遙請本師釋迦佛等為和尚，親傳戒師為闍梨。」法藏大師接著又引列論證說：「善戒經云：『師有二種，一是不可

見，謂佛菩薩僧是；二是可見，謂戒師是。」從是二師得菩薩戒。又，普賢觀經請三師者，於不可見師中請也。瑜伽等中請一師者，唯望可見師說也。」

二、義寂法師說：「謂與他人作受戒師，應正制和上（同和尚），始終親教是和上故……又須一人作羯磨師故，更教另請一人爲阿闍梨……義同聲聞沙彌受法。」

三、太賢古迹記中說：「應教請二師者，和上是得戒之本，阿闍梨耶得戒因緣故；普賢觀經請三師者，殷重故；瑜伽唯請一師者，一人能作多事義故。」

實際上，各位古德所見，各有可貴之處，然對「二師應問言」一句，皆未抓到癢處，不論可見不可見的戒師，此「二師應問言」，必須是現前受戒時的現前師，絕不能牽扯到不可見的佛菩薩身上去，也不可聯想到親教和尚及羯磨闍梨身上去。單以菩薩而說，除了教誡法師是現前受戒時在場的，和尚佛及菩薩闍梨是不可見的，但也沒有另以比丘法師來代替佛及菩薩爲和尚與闍梨的必要，且也是代不得的。

第五章　菩薩戒的秉受方法

第一節　秉受菩薩戒的種類

根據瓔珞經卷下說：「受戒有三種受，一者諸佛菩薩現在前受，得眞實上品戒；二者諸佛菩薩滅度後，千里內有先受戒菩薩者，請爲法師敎授我戒，先禮足，應如是語：『請大尊者爲師，授與我戒。』其弟子得正法戒，是中品戒；三者，佛滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩形像前，胡跪合掌，自誓受戒……是下品戒。」

根據梵網經戒二十三條則說：「佛滅度後，欲以好心受菩薩戒時，於佛菩薩形像前自誓受戒，當七日佛前懺悔，得見好相，便得戒，若不得好相，應二七三七乃至一年，要得好相，得好相已，便得佛菩薩形像前受戒，若不得好相，雖佛像前受戒不得戒；若現前先受菩薩戒法師前受戒時，不需要見好相，何以故？以是法師，師師相授故，……以生重心故，便得戒；若千里內無能授戒師，得佛菩薩形像前受戒，要見好相。」

綜合瓔珞與梵網所說，觀點大同而有小異。瓔珞列舉三種受戒法：從佛現前受爲上品；佛後從師受爲中品；無師自誓受爲下品。梵網雖未提及在佛現前受，但已明白表示在「佛滅度後」有師前受及

自誓受的兩種，實則也暗示了在佛現前受的一種方法，這與瓔珞是相同的；但在瓔珞自誓受的項下，並未說明需要見好相（佛來摩頂、見光見華），梵網則一再地指出需要見到好相，方能自誓受戒而得戒，否則便不得戒。

這也是歷來古德們所感到頗費索解的問題之一。但是，自誓受戒，究竟要不要取得好相，明末的蕅益大師在毘尼後集問辨中，有一折中的解釋，他說：「今人求戒，大須自審，果能念念與悲智相應，上荷正法，下憫含生，便可直遵瓔珞、地持，設不遇師，亦得自受；如或雖希佛道，悲智未深，則須秉持梵網法門，千里無師，必求好相；更或現有明師，心存驕慢，不從求受，別向像求，斯則（瓔珞、梵網）兩經之所不聽，五悔終不成功。」

根據智者大師的戒疏，把受戒的方法，分爲三類：

第一、對諸佛受戒，此有二種：

㈠真佛：如妙海王及千子從盧舍那佛受菩薩戒。

㈡像佛：金、銅、木、石、泥、畫等像，千里內無師，許向佛像求得好相自誓受。

第二、對聖人受戒，此亦有二種：

㈠真聖：十地菩薩及等覺大士，現前之時，可對之爲緣，故宜發戒。

㈡像聖：即菩薩形像，如果單以菩薩形像，恐會成爲遊慢之過。地持經則單說佛像，未說菩薩像，梵網瓔珞經中說佛菩薩者，是佛邊有菩薩的意思。

第三、對凡夫法師受戒。

佛滅度後，如要求受菩薩戒，雖有從師及自誓的兩種法門，實則是以從師受戒爲正爲本，自誓受戒，乃是不得已時的一種方便法門。如果目空一切，以爲無人够格作爲自己的戒師而自誓於佛菩薩像前受，那是很難得戒的。

現將稟受菩薩戒的種類，列表如下：

- 三品
  - 上品—諸佛菩薩現前受—佛世芳範
  - 中品—菩薩法師教誡受—佛後通軌
  - 下品—千里無師自誓受
    - 取相受—梵網經
    - 不取相受—瓔珞經、地持經
    - （以上）障緣方便
- （以上）三類受法

另有，菩薩戒也可以跟五戒一樣，可以全部受，也可以隨分受。這是出於瓔珞經卷下所說：「有受一戒，名一分菩薩，乃至二分、三分、四分，十分，名具足受戒。」這在太賢梵網戒古迹記卷下，有著較爲詳細的說明：「一分受：隨其受者，意樂所堪，或受一戒，或多，皆得成戒，名爲菩薩。不同聲聞，必總受持，若其一分，不名比丘，謂令現身得阿羅漢，圓滿軌則，建立學處，十戒、具戒，必各總受。菩薩不爾，謂凡必無現身成佛，要經無數大劫修故。雖但解語，唯受一戒，猶勝二乘一切

功德。羅漢功德，但爲自身，於有情界，無有恩分；菩薩一戒，爲度一切，無一衆生不荷恩故。」這對於隨分受持菩薩戒的道理，說得已够明白了。菩薩戒的功德是從一切衆生身上得的，比如持一殺戒，便於一切衆生分中皆能得一不殺的功德，所以功德大；小乘戒只爲自身不受生死而戒造作生死之因的種種過惡，單爲自己了生死著想，非爲度生著想，所以功德小。成佛是多生多劫的大事偉業，菩薩道是成佛之因，所以菩薩不求卽生成佛，隨分受戒沒有關係；羅漢是可以卽生修證的，所以不可隨分受戒。當然，菩薩戒是歡迎衆生去作滿分受的，所謂滿分受，便是總受三聚淨戒的一切戒法。

第二節　自誓受戒法

弘一大師的菩薩戒受隨綱要表中說：「自誓受戒文，見瑜伽師地論。梵網須見好相；若依占察本業經及瑜伽論，則可直受。」關於取相不取相的問題，已在上節討論。

自誓受戒，究竟如何受法？現在且將弘一大師依經錄出的「菩薩瓔珞自誓受菩薩五重戒法」一種，照抄如下，用供參考：

初、禮敬三寶

一心敬禮，過去世盡過去際，一切佛。

一心敬禮，未來世盡未來際，一切佛。

一心敬禮，現在世盡現在際，一切佛。

一心敬禮，過去世盡過去際，一切法。

一心敬禮，未來世盡未來際，一切法。

一心敬禮，現在世盡現在際，一切法。

一心敬禮，過去世盡過去際，一切僧。

一心敬禮，未來世盡未來際，一切僧。

一心敬禮，現在世盡現在際，一切僧。

二、受四依

從今時，盡未來際身，皈依佛，皈依法，皈依僧，皈依法戒。（三說）

三、悔罪

若現在，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。

若未來，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。

若過去，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。

如是悔過已，三業清淨，如淨琉璃，內外明照。（亦應三說）

（發四宏誓願）

四、自誓受戒

我某甲（名字），白十方佛，及大地菩薩等，我學菩薩五重戒。（三說）

五、說戒相

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故殺生。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故妄語。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故婬。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故盜。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

從今身至佛身，盡未來際，於其中間，不得故酤酒。若有犯，非菩薩行，失四十二賢聖法，不得犯，能持否？——能。

六、歎戒德

受戒已，過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，常隨行人，乃至成佛。（廻向）

弘一大師這一自誓受戒法，可能是參考蕅益大師依照梵網、瓔珞、地持等經重定的受菩薩戒法而來，因這兩種受戒法的編訂方式，大致相同。唯其詳略各異，且弘一大師乃以瓔珞的內容為主的。

第三節 依師受戒法

依菩薩法師受菩薩戒的儀軌，自羅什三藏及曇無讖三藏以來，各家參合編訂的，不下十數種之多。智者大師的戒疏中，就已列舉了梵網、地持、高昌、瓔珞、新撰、制旨的六種，且有玄暢法師本，尚未列入六種之中。此後又有義寂法師、靈芝律師、見月律師、蕅益大師等，均有編訂，直至目前，又有近人續明法師編訂了一種。續明法師非常推尊蕅益大師的受戒法，他說：「授菩薩戒儀規，歷代編訂而見行於今日者，有十數種之多。大抵均宗本瓔珞、梵網、瑜伽戒品及古高昌本探會而成……天台菩薩戒疏，出一十二門，湛然大師有『授菩薩戒儀』，次第全同，文句稍異。蕅益大師有『重訂受菩薩戒法』，載於律要後集，堪稱『詳簡適中』；流行不普，甚少見聞。」（見「戒學述要」）

但據弘一大師的「菩薩戒受隨綱要表」中說：「諸師所列儀軌不同，宋靈芝律師所撰，最為美備。載芝苑遺編中。」

筆者不比古德及時賢們更為高明，故也不敢再為編訂一種新的菩薩受戒法。雖然以其需要而論，文言文的受戒法，都不合於今人來運用，因為文言文的內容，在受戒之時不容易一聽就懂，既不易一聽就懂，受戒也就不能得戒了。但我還是不敢貿然下筆，從事語體文受戒儀軌的編訂。因此，只好為讀者們介紹幾種受人推崇的受戒法，以供參考及運用。

第一、傳授菩薩戒正範

這是由明末見月律師所編訂，他說這是「菩薩瓔珞本業經，及彌勒菩薩所說菩薩戒羯磨文中俱明，故今會合加儀，邊行有據」的。唯其行文多且長，乃是一種適用於大場面中集體受戒的儀軌，這也是近世流通最廣的一種。因其文義太長，在此只能錄其門類如下：

第一、明敷座結壇法
第二、明請師入壇法
第三、明禮敬三寶法
第四、明正請師法
第五、明開導戒法
第六、明請聖法
第七、受四不壞信
第八、懺悔過法
第九、明發願法
第十、明發戒體法
第十一、明宣戒相法
第十二、結讚廻向

第二、授大乘菩薩戒儀

這就是被弘一大師讚爲「最爲美備」的一種，這是靈芝律師元照所撰的一種，被收集於芝苑遺編卷第二。在受戒儀軌之前，約有二千字的說明，分別開示菩薩戒的由來及其種類，並說明戒法、戒體、戒行、戒相的意義。至於受戒儀軌的篇幅，除了未將四十八輕的戒相列入，不比傳戒正範爲少，但其除將十重條文列出而外，輕戒只略說三條——一是飲酒戒，二是食衆生肉戒，三是食五辛戒。這也可見靈芝律師，特別重視這三條有關吃的輕戒的原故。

以我看來，靈芝律師編訂的這一儀軌的內容，的確是非常「美備」的，文字簡鍊，內容充實，幾乎把菩薩戒的各種要義儀節都包羅在裡面了。這與傳戒正範的大不同處，是在場面的鋪設，既可用作多人同時秉受，也可用作單爲一人秉受；還有，對於戒師的人數，也只主張「今但請闍梨授戒師耳」的一位，傳戒正範，則與受比丘戒相同，須請三師登壇，正中是菩薩戒法師，兩旁是二位闍梨，這是根據普賢觀經而來。所以靈芝律師的儀軌，比較沒有那麼大的排場；還有一點不同的，傳戒正範列爲十二門，靈芝律師只列十門。因其篇幅太多，這裡也只能介紹十門的綱目了：

第一、求師授法

第二、請聖證明

第三、歸佛求加

第四、策導勸信

第五、露過求悔

第六、請師乞戒

第七、立誓問遮

第八、加法納體

第九、說相示誡

第十、歎德發願

第三、重定授菩薩戒法

這是蕅益大師編訂的，內容簡單而扼要，可惜殊少流通，更少有人應用，故願將其全文抄錄如下，以廣宣傳，並願有人採用。這對於今日的時代社會而言，節省時間而又能夠如法受戒，是非常可貴的事。以下是其原文，夾註號內是儀軌的說明，無夾註號的是儀軌的白詞。原本沒有夾註號，是用小字加註，現在為了排版方便，所以酌為改用夾註，希諸讀者明鑒！

（若諸菩薩，欲學菩薩三聚淨戒，或是在家，或是出家，先於無上菩提，發宏願已，審求功德具足，有智有力，菩薩法師，先禮雙足，偏袒右肩，膝輪據地，合掌恭敬，作如是請：）

大德憶念，我某甲，於大德所，乞受一切菩薩淨戒，惟願須臾，不辭勞倦，哀愍聽授。（如是三說）

（既請師已，乃往像前燒香致敬，或復清眾為舉香讚，香讚既畢，一心恭敬，向十方三寶，慇勤禮拜：）

一心頂禮，過去世盡過去際，一切諸佛。
一心頂禮，未來世盡未來際，一切諸佛。
一心頂禮，現在世盡現在際，一切諸佛。
一心頂禮，過去世盡過去際，一切尊法。
一心頂禮，未來世盡未來際，一切尊法。
一心頂禮，現在世盡現在際，一切尊法。
一心頂禮，過去世盡過去際，一切賢聖。
一心頂禮，未來世盡未來際，一切賢聖。
一心頂禮，現在世盡現在際，一切賢聖。

（各一禮已，次復謙下恭敬，膝輪著地，對佛像前，合掌請師：）

惟願大德哀愍，授我菩薩淨戒。

（請已，專念一境，長養淨心，作是思惟：我念不久當得無盡無量無上大功德藏。爾時戒師應問言：）

善男子聽！汝是菩薩否？（答言）是。

發菩提願否？（答言）已發。

善男子聽！汝等今者，欲於我所，受諸菩薩一切學處，受諸菩薩一切淨戒。謂攝律儀戒、攝善法

戒、饒益有情戒。如是學處，如是淨戒，過去一切菩薩已具，未來一切菩薩當具，普於十方現一切菩薩今具。於是學處，於是淨戒，過去一切菩薩已學，未來一切菩薩當學，普於十方現在切菩薩今學。汝能受否？（答言）能受。

（如是三問答已，次應語言：）

佛子！應受四不壞信：

（此下歸依、悔過、發願三節，皆應自說，如或不能，師應教授：）

從今時，盡未來際身，皈依佛、皈依法、皈依僧、皈依正法戒。（如是三說）

佛子！次應悔三世罪：

若過去，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。

若現在，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。

若未來，身口意，十惡罪，願畢竟不起，盡未來際。（如是三說）

佛子！如是悔過已，三業清淨，如淨琉璃，內外明照。

（次應發四宏誓願：）

衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。（如是三說）佛子！既發宏誓願竟，我當爲啓白三，證明受戒。汝應一心善聽，作意諦思。當知初番白竟，十方世界，妙善戒法，由心業力，悉皆震動；二番白竟，十方世界，妙善戒法，如雲如蓋，覆汝頂上；三番

白覺，十方世界，妙善戒法，從汝頂門，流入身心，充滿正報，盡未來際，永爲佛種。此是無作戒體，無漏色法，由汝增上善心之所感得，是故汝應至誠頂受。

（爾時受戒者，胡跪如故，戒師起座，對佛像前，普於十方現在三寶，恭敬供養，頂禮合掌，作如是白：）

仰啓十方，無邊無際，諸世界中，諸佛菩薩，今於此中，現有某甲菩薩，於我某甲菩薩所，乃至三說，受菩薩戒，我爲作證。惟願十方，無邊無際，諸世界中，諸佛菩薩，第一眞聖，於現不現，一切時處，一切有情，皆現覺者，於此某甲受戒菩薩，亦爲作證。（如是三說）

（次應復座，爲說十重戒相，勸持。）

善男子聽！菩薩有十無盡戒，若有犯者，非菩薩行，失四十二賢聖法。汝應諦受：

從今身至佛身，於其中間，不得故殺生，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故偸盜，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故婬欲，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故妄語，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故酤酒，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故說在家出家菩薩罪過，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故自讚毀他，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故慳，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故瞋，能持否？（答言）能。

從今身至佛身，於其中間，不得故謗三寶，能持否？（答言）能。

佛子！受十無盡戒已，其受者過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，常隨行人，乃至成佛。當知如是菩薩所受淨戒，於餘一切所受淨戒，最勝無上，無量無邊大功德藏之所隨逐，第一最上善心意樂發起，普能除滅於一切有情一切種惡行。一切別解脫律儀，於此菩薩律儀戒，百分不及一，千分不及一，數分、計分、算分、喻分，乃至鄔波尼殺曇分（此譯近少，謂微塵，是色之近少分也），亦不及一，攝受一切大功德故。

（受授菩薩俱起，頂禮十方三寶。清衆同稱：）

受戒功德殊勝行，無邊勝福皆廻向；普願沉溺諸衆生，速往無量光佛刹；十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。

（禮三寶畢，受戒菩薩次應禮謝戒師，及諸大衆，恭敬而退。）

跋語：

竊觀比丘受戒，律有定式，五部雖殊，大同小異，故應專遵四分，削後賓之繁文。菩薩受法，經論各異，梵網、瓔珞、地持、善戒，以及心地觀等，被機既別，詳略互殊。是以制旨教行等，各抒己意，增設科條，雖辭美意詳，並殫其致，然或義因文隱，反不若經論之痛快直捷。今梵網受

法，已失其傳，僅存影略，惟地持、瓔珞，的可依承。敬酌三家，會成一式，庶俾詳簡適中，而授者受者，皆得明白簡易，以免紊雜之過耳。

——以上是蕅益大師重定受法的全文，因我覺得這是所有古德所編菩薩受戒儀軌中最切乎要求的一種，所以不厭其煩地全部抄錄於此。同時，爲了明白其編訂的出發點與目的起見，故將其文後的跋語，也一併抄錄下來，用饗讀者。

最後，我要介紹近人續明法師所編訂的一種，它也簡單扼要。蕅益大師的，尚有一點缺憾，就是未列「問遮難」一門，僅有感戒之善而不問障戒之惡，除非事先已經告知戒師，未犯七逆之罪，否則是不可以的。然在續明法師所編訂的受戒法之中，共分十二門，「問遮」，便是其中的一門，這是可取的。

第六章　受了菩薩戒之後

第一節　菩薩戒的持犯與得失

既然受了菩薩戒，就該明白持犯與得失的問題了。

菩薩戒與聲聞（小乘）戒的最大不同處，有兩點：一是持戒的對象，二是受持的時間。

前面已經約略說過，菩薩雖持一戒，要比小乘持具足戒的功德更大，因爲菩薩戒的每一戒都是「無盡戒」；持一戒，卽在一切衆生分上得到持戒功德，衆生之數無量，持戒的功德也就無盡了，所以受持菩薩戒的功德之大，大得無法比喻。所以瓔珞經卷下說：「法師能於一切國土中，敎化一人出家受菩薩戒者，是法師其福勝造八萬四千塔。」又說：「其受戒者，入諸佛界菩薩數中，超過三劫生死之苦。」又說：「有而犯者，勝無不犯；有犯名菩薩，無犯名外道。」

可知，敎化他人出家受菩薩戒的功德是很大的，自己受菩薩戒的功德，那就更大了。有人以爲受戒固然功德很大，犯戒的罪過也是很大，唯恐受了戒不能堅持不犯，所以沒有勇氣受戒，但在這裏卻明白地告訴你：「有而犯者，勝無不犯。」爲什麼呢？這就是菩薩戒的功德作用了，因爲持戒是對一切衆生持的，所以在一切衆生中有功德，犯戒則絕不可能對一切衆生而犯。比如犯殺生戒，卽使天天

殺，時時殺，也不可能殺盡一切衆生；殺一衆生，僅於一個衆生身上得罪，殺生有罪，却沒有在一切衆生身上得罪。所以又說：「有犯名菩薩，無犯名外道。」所以又稱菩薩戒爲「四十二賢聖法」，四十二個階位的菩薩（三十賢位加十二聖位），是由於受持了菩薩戒而得。所以華嚴經要說：「戒是無上菩提本；」梵網經要說：「微塵菩薩衆，由是成正覺。」

第二個問題，便是受持的時間。小乘戒有五種因緣捨失戒體：一、命終，二、二形（男女根變性），三、斷善根，四、作法（對解語之同法比丘，乃至一個俗人宣布捨戒），五、犯重（犯四根本戒）。但在菩薩是不同的，菩薩戒不是「盡形壽」受持，而是「盡未來際」受持，所以命終不捨戒，菩薩不拒性別與變性之人，所以二形不失戒。菩薩戒只有在兩種情形下失戒：一是犯了重戒，二是故意捨去大菩提心。犯重戒有兩種：一是破重戒，是以上品煩惱纏犯（如故意殺人）；二是汚重戒，是以中品煩惱纏犯（如過失殺人，不加注意而誤殺人）。破重戒者，便失菩薩戒，汚重戒者，尙可依法悔過。所謂上品煩惱纏犯，瑜伽論中有這樣的說明：「若菩薩，毀犯四種他勝處法，數數現行，都無慚愧，深生愛樂，見是功德，當知說名上品纏犯。」故捨大菩提心，卽是對人宣布不做菩薩了，或者不相信有菩薩行了，或者以爲大乘不如小乘好而不學大乘法了，乃至不信佛法而信外道了，這都成爲捨菩薩戒的因緣。

優婆塞戒經卷七則說：「捨戒有六：一者斷善根時，二者得（男女）二根時，三者捨壽命時，四者受惡戒（如發誓做職業兇手）時，五者捨戒時，六者捨欲界身時。」但是我們已經說過，優婆塞戒

，不能算卽是菩薩戒，所以它有獨特的說法。

事實上，瓔珞經又說菩薩戒是「有犯不失」的；菩薩戒一經受得之後，從生至生，直至成佛，都是永遠隨逐的，因爲戒體是一種無形狀無表象的無漏色法（物質體），當它一經薰上了我們的本性理體之後，只有被遮沒的可能，却沒有失落的可能了。所謂犯了重戒失戒，那祇是因受惡法陰影的遮沒而失去了戒體的功能，並不卽是戒體從我們的本性理體上失落，這是應當明白的。所以梵網經許可犯了十重的人，於佛像前懺悔過惡而取相重受；瓔珞經則直言：「十重有犯無悔，得使重受戒；」瑜伽也是直說：「以上品纏犯如上他勝處法，失戒律儀，應當更受。」此所以「重受」或「更受」，乃是以外在的佛菩薩（他）力，來引發先前曾薰受的戒體，使之恢復其戒力功能而已。

正因爲菩薩戒是盡未來際受持的，轉生之後，多數的衆生，雖已不再記憶曾經受戒，雖其功能或已隱沒，但其戒體仍然存在性體之中，所以仍可遇緣而「增受戒」，如果轉生無緣再受，乃至也不記憶曾經已受，這一戒體的功能，必將仍有顯現的機會，所謂善根，這也正是善根的一種。

然瓔珞經又說：「一切菩薩，凡聖戒體，盡心爲體，是故心亦盡戒亦盡，心無盡故，戒亦無盡。」有人見此，便以爲戒體是心法（精神），而非色法（物質）。事實不然，所謂心盡與無盡，是指菩提心而言，捨菩提心，便是心盡，戒體功能亦盡，發大菩提心，便是心無盡，戒體功能亦無盡。故我以爲，破重戒者戒體受到遮沒，捨菩提願者，才是將戒體的無漏色法洗失。

第二節　菩薩的悔過法

犯了重戒，瓔珞經說「有犯無悔」，是無可悔過的。梵網經輕戒四十一條則說：「若有犯十戒者，應教懺悔：在佛菩薩形像前，日夜六時，誦十重四十八輕戒，苦到禮三世千佛，得見好相。若一七日，二三七日，乃至一年，要見好相。好相者，佛來摩頂，見光見華，種種異相，便得滅罪。」至於犯了輕戒，則說：「若犯四十八輕，對首懺罪滅。」

悔重戒的方法，只見於如此的一種；悔輕戒，梵網只說「對首懺」，瓔珞也只說「得使對首悔滅」，至於如何來作對首懺悔？在瑜伽菩薩戒本條文之後，有這樣的說明：

「設有違犯，即應如法疾疾悔除，令得還淨。

「如是菩薩，一切違犯，當知皆是惡作所攝，應向有力，於語表義，能覺能受，小乘大乘，補特伽羅，發露悔滅。

「若中品纏犯如上他勝處法，應對於三補特伽羅，或過是數。應如發露除惡作法，先當稱述所犯事名，應作是說：『長老專志，或言大德，我如是名，違越菩薩毗奈耶法，如法稱事，犯惡作罪。』餘如苾芻發露悔滅惡作罪法，應如是說。

「若下品纏犯如上他勝處法，及餘違犯，應付一補特伽羅發露。悔法當知如前。

「若無隨順補特伽羅可對發露悔除所犯，爾時菩薩以淨意樂，起自誓心：我當決定，防護當來，

終不重犯。如是於犯，還出還淨。」

根據如此說明，又據弘一大師受隨綱要表所列，菩薩悔過法，可以列表如下：

- 懺法
  - 懺重
    - 根本
      - 上品纏犯十重
        - 梵網取相懺，罪滅重受戒
        - 瓔珞、瑜伽不取相，悔更受戒
      - 中品下品纏犯十重——未失戒，應對四菩薩懺
    - 方便
      - 犯十重下重方便——對首懺
      - 犯十重下輕方便——責心懺
  - 懺輕
    - 根本——對首懺
    - 方便——責心懺

不論重戒輕戒，犯戒均有根本與方便兩罪的不同，根本是已遂罪，方便是準備或進行犯戒而未完成犯戒的事實。悔罪的對象，最好是同法的淨菩薩衆，若無菩薩，對小乘比丘悔亦可。懺法分爲三類：一是對四人（瑜伽戒本說三人）或四人以上懺；二是對一人懺；三是自己責備自心懺。不過對四人及對一人懺的白詞相同。所以懺詞分爲二種：一是對人白懺；二是自己獨白懺。現在舉例如下：

第一、對人懺法

懺時應修威儀，長跪合掌，對受懺者白：

「諸大德一心念（對首懺則不用諸字），我某甲故□□□，犯波羅夷罪，今向大德發露懺悔，更不敢作，願大德憶念我。」（三說）

懺悔主或受懺者呵責云：

「自責汝心，生厭離。」

懺者答云：「爾！」

第二、責心懺法

懺者應修威儀，心生慚愧，對自獨白：

「我某甲，故□□□，犯波羅夷經方便（或輕垢罪），我今自責心悔過。」（一說）

本來，若有犯戒，應該隨犯隨悔，如果事忙，或者人數不足，則應於每半月說戒布薩之前，必須悔淨。否則，有犯不淨，而聽說戒，便成覆藏罪。善戒經說：「若比丘犯波逸提，不愧不悔，聽菩薩戒，得偷蘭遮；若犯偷蘭，不愧不悔，聽菩薩戒，得僧殘罪；若犯僧殘，不愧不悔，聽菩薩戒，得波羅夷罪。」這是菩薩覆藏，重於本罪的原故；這又是菩薩戒重於聲聞戒的一例。這也是受了菩薩戒的人，不可不知的一件事。

第三節　菩薩的說戒布薩

明末弘贊律師於其梵網略疏中說：「菩薩無羯磨法，菩薩受戒時，亦無羯磨，唯對佛菩薩像前三

白，卽是羯磨。」又說：「菩薩說戒，不稱爲說戒羯磨，但稱說戒布薩。」又說：「有罪者未懺（及）未受菩薩戒者，俱不聽共作布薩。」

羯磨法是聲聞僧所獨有的一種議事法，也是住持佛法住世的一種僧團軌則。菩薩有化世的責任，有護持佛法的責任，而較少主持佛教的責任；如果是菩薩比丘，仍以比丘身分住持佛教而不是以菩薩身分住持佛教。

布薩是梵語的音譯，是清淨三業與長養功德的意思；又說是「淨住」的意思。半月一次的說戒，是大小乘一樣的，小乘稱爲羯磨，大乘稱爲布薩。

梵網經說：「佛告諸菩薩言：我今半月半月自誦諸佛法戒，汝等一切發心菩薩亦誦。」又說：「若受菩薩戒，不誦此戒者，非菩薩，非佛種子。」梵網輕戒第三十七條也說：「若布薩日，新學菩薩，半月半月布薩，誦十重四十八輕戒時，於諸佛菩薩形像前，一人布薩，卽一人誦，若二人、三人至百千人，亦一人誦。誦者高座，聽者下座。」輕戒三十八條又說：「應如法次第坐，先受戒者在前坐，後受戒者在後坐。」

這是說：新學菩薩，需要半月布薩，以便懺罪而清淨三業，以便誦戒而長養功德。但對誦戒一事，不限半月一次，而是可以日日誦，乃至時時誦的，最少不得少過半月一誦，如若不誦者，那就「非菩薩，非佛種子」了。

至於菩薩戒的布薩法，大致與聲聞的說戒羯磨相同，如果人多，則由當值的打板集衆，再由維那

浴籌、行籌點清人數；再遣未發菩薩心未受菩薩戒者出去；再請上座上香就座；再問有犯無犯及有悔無悔；再請衆中善誦而音聲好者陞高座而誦。詳細儀節，可以參考明曠天台菩薩戒疏卷下所列的布薩法。如果是一人單誦，出家菩薩，應披九條、七條、五條袈裟的三衣，在佛前上香禮拜後，面佛跪誦，或者坐誦，這是很容易做到的事。

對於菩薩比丘及在家菩薩的誦戒問題，義寂戒疏中有這樣的說明：「菩薩僧尼，至半月，應兩邊布薩，誦大小二本，不者輕垢。在家菩薩，若家內有淨室，半月應自誦，若無者，由旬內（二十至三十華里）寺舍作菩薩布薩，則應往聽，都不者輕垢。若自家諠迫及由旬內無菩薩布薩會集者，不犯也。」

本文寫到此處，已算是結束了。由於才短力絀，雖然寫了四萬餘字，仍未能把菩薩戒的內容，和盤托獻於讀者之前。唯於讀者讀了本文之後，對於菩薩戒，當可有一梗概的印象了。

附註：中國歷代研究菩薩戒的注疏，多以梵網經戒本爲主，現存於大正藏及卍字續藏中的梵網注疏，約有二十種，讀者如有興趣，可以根據本文的脈絡所指，自行研讀。

筆者於本文所引各家之語，有引號「　」的引文是原文，無引號引文是由筆者的引述。用夾註號（　）的是筆者所加的解釋。順此附識。

佛教制度與生活

釋聖嚴著

目錄

略論出家與投師
師弟之道
由我受了沙彌戒說到戒律問題
受戒燃香是必要的嗎？
論捨戒與還俗
論安居
俗人能論僧事嗎？
論僧衣
僧裝的統一與改良
佛教的飲食規制
論經懺佛事及其利弊得失
佛教的男女觀

略論出家與投師

一年以來，有好幾位素未謀面的在家居士，來信問我有關發心出家的種種門徑，當然，他們都是正在準備走向發心出家這條路的人。因我自己也是一個出家不久的人，所知有限，故也未能一一答覆，即使同他們一信，所談也未必中肯。最近又有一位居士，移尊下問出家與投師的問題，現就個人對此問題的看法和態度，試爲略論，以期引玉。

當前佛教的問題

近年頗有許多大德，感於後繼無人，而覺佛教之將垂微。因爲已往中國大陸的

農村子弟，很少有向上突出的發展機會，上廟出家，廟有廟產，最低限度也較中等以下的人家，富裕多多，所以出家之後，一則免於苦力，二則可以讀書，三則繼承廟產。若其資禀過人，出外參學十年八年之後，還有希望在大山大刹的大叢林下，出人頭地，做個方丈。在一般的老觀念中，出家做方丈，無異在家中狀元了，所以童年出家的人很多。臺灣地區，自從光復以來，社會環境，漸由農業蛻化成工商業的狀態，兒童於受完國民教育之後，有力升學，升學的機會是平等的；無力升學，勞力吃飯的機會也是平等的。中年以上而無一技之長的人，固或有失意失業無所適從的可能，而十幾歲以上的兒童，學工藝，習技術，到處都有機會等著他們。又所謂三百六十行，行行出狀元，身懷一技之長，何必要做和尚！再說，臺灣的寺廟，多無廟產，即使有其收入，多數亦為在家人所謂管理委員會等的名目所操縱壟斷，出家人在廟裏，僅僅形同廟祝，有抱負的家長們，自亦很少會同意自己的子弟去出家了。

童年出家的利弊

本來，所謂童眞入道的觀念，是非常神聖的，也是佛教之所讚歎的，比如文殊菩薩及善財童子，都是童眞入道。因爲出家重斷婬欲，童眞入道的人，即無婬行的機會，文殊善財之可貴，乃在從初發心，即斷婬念，所以永生永世，都稱爲童子。普通人童年出家，未必盡其形壽，受持婬戒，乃至夢寐不渝，尤其童年之際，出家的行爲，未必出於個人的至誠，對於出家的目的，也未必了解。故我以爲，童年出家，未嘗不善，但也未嘗皆善。佛陀時代，羅睺羅童年出家，須跋陀羅臨終見佛，兩人同樣證得聖果。鳩摩羅什、玄奘大師，童眞出家，固爲高僧；弘一大師三十九歲出家，亦不失其爲律宗的祖師。相反地，童年出家，操持不堅，行守不端，出家一生，矇昧而過，殆至臨終而尙不知出家所爲何事者，亦比比皆是。由此可見，當今小和尙的來源不充，未必就是佛教不幸，只要有人出家，佛教就有希望，但我並不反對童年出家。不要勉強急求，但視因緣成熟。不過一旦剃度之後，不得視爲剃度師的工具隨意驅使，應該使其接受佛教的完備教育，庶幾可望成爲佛門的龍象。否則，童年出家，並無必要。因爲童年出家的好處，是在能有充分的時間精力，來接受佛法薰陶，從事佛法的修學行持與宏化，利用其一生的生命過程，多爲自己準

備一些走向成佛之道的資糧，並為他人多做一些導引入佛法海的工作。

中年以後的根器

中年以後，再來出家者，也各有其利弊。利在人到中年，對於人生的苦樂，社會的風暴，已經有了相當的體驗；對於世間相和衆生相，已經有了相當程度的觀察，一旦放下一切，而來披剃出家，自可拋卻萬緣，一心向道；對於世間的欲樂，當可不再存一好奇之心，更不致有希求一染之念，因為他已是過來人，世間一切，不過如此而已，所以發起道心，比較堅固，用起功來，也較勇猛。這是中年以後再出家的好處，但也要看各人的根器如何而定。根器稍劣者，菩提心易發，恆常心則難繼，每每一時從其俗世事業或愛情的頂峯失敗下來，傷心失望之餘，便自以為看破紅塵，發心出家。當其初出家時，不能說他沒有發心或沒有道心，只是出家的日子一久，以其固有的世俗經驗，去攀緣世俗的信徒，世緣一多，名利來了，女色也將隱隨其後，跟踪而至。若非深根厚器，淡泊名利，警惕女色，他就很難不隨波逐流，沒頂而去。再說，人到中年，形貌固已生定，生活習慣也已生根，若非深根厚器

，世俗的種種習氣，也難截波斷流，一一爲之除去，正如一個吃上了鴉片的人，若無超人的意志，很難一戒永戒，一斷永斷。

印度古宗教，主張人之一生，少年學習世間學、藝，中年服務人羣，晚年隱入山林。也就是說，人到晚年出家學道，最合理想。佛教對出家年齡，並不限制，對於人生的觀念，也跟印度古宗教不同。佛教以爲人雖童幼，未必不應該學道，學道的人未必一定學習世間學問。孔子曾說：「行有餘力，則以學文」，佛教也以爲人於修學佛法之餘，不妨廣涉世學。其實如能窮通佛法的出世之學以後，即是大徹大悟，既已大徹大悟，何愁世間學問的不能不學自悟？如人入佛之先，業已博通世學，以世學之梯，進佛法之門，自亦無妨。學佛出家，也不等於隱遁山林，離羣獨居。佛教教人出家之後，學行有成，得不退轉，尚須返回衆生羣中來救拔教化，以期一切衆生皆能脫出此一生死苦海。所以人的一生，不必硬性劃成三個階段，隨時可以出家學道，也隨時可以入俗化衆。這是積極而富彈性的人生觀。

出家所爲何事

我是一個曾經童年出家，繼於軍伍十年，又於中年出家的人。以我個人的體驗，童年出家，富於天眞而純，中年出家，較爲至誠而明；童年出家多有倚賴的心理，中年出家能具獨立的精神。不過，我人出家，最低限度，要把出家的目的弄清楚。童年出家，往往只知出家之爲善，而不知出家之何以爲善？那末，當其出家之後，師長應該使他知道，出家所爲何事，待其成年，覺察此一生活宗旨及生活方式，非他心願志趣所能接受之時，自可聽其還俗。否則，勉勉強強，含含糊糊，於人於己，對社會，對佛教，都將有害無益。中年以後出家，應在披剃之先，徹底認清出家的意義及目的，出家是爲生死大事，是爲擺脫世緣，一心向道，若不能得不退轉，也要臨命終時，帶業往生；出家絕對不是來到三寶門中討飯碗、爭高下、搶地位、奪名利。佛事門中，雖有法師和住持之類攝衆化衆的機會，但那不是出風頭，而是犧牲自己的時間和精力，來護持攝化。應先存心：學教求戀，不爲當法師；做事營福，不爲作住持。如果我人，尚未出家，就希望自己將來當法師、做住持，那末我要勸他還是不要出家的好。要不然，在居家時，不能靜下心來用功辦道；出家之後，更沒有時間用功辦道，終會被名利物欲，牽著鼻子，在泥沼裏打滾！

眞正的出「家」

出家需要剃度，剃度需要剃度的師父。中國的佛教，在孔孟倫理觀念的影響下，出家投師剃度，每相同於繼嗣他人宗祠的香火，尤其在禪宗盛行，祖師傳法的風氣，成爲中國佛教特有的形態之後。所謂「一日爲師，終身爲父」的倫理觀念，也就跟著產生。給人剃度做徒弟，等於改姓給人做兒子。本來，祖師相傳的宗旨，在於授衣表其信，傳法印其心，所以六祖大師在五祖門下，僅得衣法，遂隱嶺南；南嶽、青原，接法六祖之後，也未紹座於曹溪的門庭。不像後世的叢林，所謂傳法，並不在法，而是在於住持職權與寺廟財產的傳承，因爲除此以外，已無心法可傳。降至一般的小廟，收徒禮師，只是門庭延續的一種方法而已。出家人不得蓄妻生子，寺廟的繼承，只好依賴收領徒弟以爲螟蛉。照理，這也不算壞事，所壞的是，由傳法的神聖任務，一變而成了傳家的世俗形態，師弟之間，本爲出世的法眷，如此一來，竟同俗世的父子，彼此膠著於倫理的範圍，不能有其各人的獨特造詣。出家，本求無家牽累，由此一來，出了一個家，又進入了另一個家。近人每歎出家之後

的忙碌煩瑣，原因即在人人都有一個「家」，師父徒弟，爲著修行辦道宏法利生而忙者少，爲了維持他們的「家」而忙著應付攀緣者多，這是值得哀歎的事。

剃度師與剃度的意義

因此，一般人在準備出家之初，多希望找一位理想的剃度師，此所謂理想，應該包括：道德高、學問好、處事誠懇、待人和藹、志趣相投、性情相近，既有嚴父的氣質，也要有慈母的心懷，能對徒弟視同骨肉，愛護備至。還有他的社會地位，教界的聲望，以及他所主持的寺廟，必須沒有凍餒之憂。因爲一旦出家，如同女子出閣，嫁雞隨雞飛，嫁狗跟狗跑。女子嫁人，雖是終身大事，但還允許離婚別就，人之出家，却不能再跟他的師父脫離師徒關係，故在未然之先，必須審愼抉擇，所謂愼其始才能善其終。

其實，這是錯誤的，也是流俗的。根據佛教的本質來說，人之出家，須有人爲其剃度，那是事實；但是爲人剃頭，並不是爲自己收養子，禮拜剃度師，不即等於求人爲義父。所謂度，亦同於渡，以師爲船舫爲橋樑，假師接引之力，通過生死關

口（不要忘了，出家是爲生死大事）。佛經中處處教人尋師參道，依止師僧而住，出家依師，猶如溺水之人附於浮物之旁，若不緊緊抓牢，便有沒頂之患。這是鼓勵學人不要輕舉妄動，選擇榜樣看齊，但卻絕非教人，一經剃度之後，即須從一而終。如《金剛經》所說：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法」。人之前進，亦如火箭升空，節節前進，也要節節揚棄。固不可忘情於所受過的恩惠，也不可纏縛於俗情的膠著之中，不然的話，如人過橋，因爲戀戀不捨橋上的風光，以及使他通過河流的恩德，便永遠徘徊橋上，不唯躭誤了自己的前途，同時也增加了橋樑的負荷！人要獨行獨往於天地之間，是要有其足夠的魄力的。古大德所謂：「出家乃大丈夫事，非將相所能爲。」原因即在出家人必須洒脫放下一切，然後才能承擔一切。但是洒脫放下者，又談何容易？釋迦世尊，能夠洒脫放下他的王子生活及父王、王妃於其先，才有承擔救世、救人、救一切衆生的使命於其後。

可見，出家投師，只要因緣許可，凡在戒臘十夏以上者，即可請爲剃度，故如《百一羯磨》中說：「凡有欲求出家者，隨情詣一師處」。至於出家以後，依律五夏學戒，五夏之後，如能具足五法：知持戒、知犯戒、知重戒、知輕戒、善知通塞

，便可離依止師，自行參學，各隨所願。也就是說，一切聽任自由。豈可比作嫁雞隨雞飛，嫁狗跟狗跑的俗情繫縛呢？所以，自古高僧，不一定皆出名師之門，名師的徒弟，也不一定能成為高僧。以俗情來說，師父無不希望他的徒弟酷肖自己而隨從自己，然而，雖為父子兄弟，所望亦每異趣，何況是師徒的情誼。再說，依律制，剃度師即是沙彌戒和尚，甚至是比丘戒的和尚。但在中國的佛教，剃度師，只管接引，卻不管傳戒，也談不上教育。故在中國既沒有五夏學律的制度，也沒有依止剃度師五夏的常規，所以小和尚受戒之後，便可在外當參學了。

出家與剃度的條件

本來，出家有許多條件，為人剃度，也有許多條件。比如年齡不足七歲或雖足七歲而猶不能驅烏；年過七十；身心有病；乃至缺一指、長一瘤、患一塊癬；父母、妻子、夫主不許；曾經犯破比丘尼的淨戒者；曾經殺父殺母者，均不能出家。而外道的弟子，雖許出家，但須在僧團中接受四個月的考察。至於剃度師，不滿十夏的戒臘；或雖滿十夏，通經論而不知戒律者；不得僧團通過者，皆不得為人剃度；不

得一年剃度二個沙彌。此外尚有許多條件，不便枚舉。但顧今之出家者與為人剃度者，能夠做得不太離「經」就好了。若求理想，實屬萬難。

（《今日佛教》五十一期）

師弟之道

我們生存於天地之間，不會沒有父母，也不能沒有師長。父母者，生我育我；師長者，教我導我。人可以不必自以爲師，但卻不能不做他人的弟子，儘管有人不曾有過名義上的師弟之禮，但終不會沒有教學授受的師弟之實。孝養父母，是人之大倫，尊師重道，也是人的本分，所謂飲水思源，才可不愧人之所以爲人，尤其是學佛的人。不過師弟之道的建立，是在師弟雙方的責任，今試論之。

傳道

師弟之間的相處相待，在目前的社會，教育授受而成爲交易式及商業化的形態

之後，已經少見有所謂道的存在。本來，如韓愈所說：「師者所以傳道、授業、解惑也」，爲人之師，首在傳道，其次授業，再次解惑。道者道德、德性、德行或品格，也就是以身教爲主，以德育爲主，使得學生先在師德之陶冶熏習下，養成一個完美人格的基礎之後，其次才可談到授業和解惑。否則學而無品，學而無德者的處身於社會，不唯無益於社會，且將成爲社會之毒。但是今日社會的教育，求學的人，固不希望學道，教育的人，亦多無道可傳。所以師弟之間的關係，沒有情誼，沒有恩惠，所有的只是經濟價値的各取所需。

在佛教，佛弟子一開始學佛，便成了三寶弟子，對於佛法與僧，即須執弟子之禮。學佛的目的，是在求法，是在學道。法由僧說，道由僧傳，所以佛陀入滅之後的佛教，雖稱三寶，但三寶之總持，三寶之代表，三寶之主體，全部結集於僧寶之中。故此皈依三寶，而以三寶爲師，實際上則以僧寶爲師，學人之執弟子禮的實際對象也在僧寶，可見僧寶之地位，也就是導師的地位，僧寶的尊嚴，也即代表了三寶的尊嚴。因此，僧寶之在佛教中，應該是極其神聖也極其崇高的。不過，皈依佛教，要向僧寶執弟子禮，要恭敬供養僧寶，目的是在學佛，是在求學成佛之道。成

佛之道的道行的具體表現，乃是戒定慧的三學。那末，戒是什麼？定是什麼？慧是什麼？戒是不行惡，定是放得下，慧是看得透。然而，我人之學佛，並不是從看得透開始的，而是從不行惡開始的，如果既在爲非作歹，又是利欲熏心，那裏還能看得透事物之眞理所在呢？所以僧寶之爲人師表，首要工作不在其他，乃在個人之德行——戒行之表現，以身示範，不唯消極的諸惡不作，更要積極的衆善奉行，然後則持之以定（放得下）示之以慧（看得透）。由於僧寶之能戒、能定、能慧，僧寶導之於前，學者自可隨之於後。這是什麼，這就是傳道與學道之相互爲禮，彼此爲用。傳道的人，必先有道可傳，及其傳道的對象；學道的人，必先有道可學及其學道之依準，師弟之關係，端在道之授受。是情誼的感通，也是理智的交融。否則的話，此一師弟之關係，便不能落實。如果說學人之學佛，目的僅在聽法，僧寶的責任僅在說法，學人爲了聽法，所以供養僧寶；僧寶爲了利養，所以講經說法，僧寶可以不負身教的責任，學人可以不學僧寶的行爲。那末，僧寶變成了播音器，學人變成了錄音機，還有什麼成佛之道可言？同時，人若言行殊途，他的言詞，也必無從達意，沒有在行持中所得佛法的體驗，他所說的佛法，也就無從著力，無處落實

。

師僧

根據佛法，比丘雖不卽是導師的意思，但是出家而現僧相者，卽爲僧寶之一，卽是學佛者的師表之一，故經中每以師僧並稱。僧伽之中，良莠不齊，雖在佛陀時代，亦是難免，但僧寶爲佛教之中心，人之親近參學，固可有其選擇對象的自由，對僧寶的觀念，則應一視同仁。對於僧寶在衣服、飲食、臥具、醫藥的供養，原則上也該一視同仁。僧格之是否完美，那是其本身的問題，最低限度他之能現僧相，在學佛的進程上，已較在家弟子超前了一步。我們知道，諸佛菩薩成佛之最後階段，都是現的僧相，僧相之可貴也在於此。尤其既現僧相，必須學戒持戒，學戒不能持戒，稱爲犯戒，犯戒的人便是知法犯法，知法犯法者所感的惡果報應，將比沒有學戒者爲深爲重，爲久爲大。可見現了僧相，徒有僧相之表沒有僧格之實者，所要付出的代價也是大得驚人的。同時菩薩以衆生爲福田，衆生則以僧寶爲福田，我人種田，只要有田可種，只要種子不壞，自然會有收成。佛陀之要如此說法，目的並

非爲了袒護那些犯戒的僧人，而是希望維持整個的僧寶。如果在家學人只對大善知識如佛陀這樣的人，才予恭敬供養，其他行持威儀均不足與佛陀相比的比丘，便不予理睬，那末佛陀的弟子，都將無法生存，佛陀滅後，也將不再會有僧寶的存在。但是，沒有僧寶，佛教也就無從住世，無由化世。因爲人的習性，總希望有一較好對象的選擇，那末德學超羣的比丘，固然不乏來自四面八方的供養，而初出家的人，却要受寒挨餓了。然而，德學超羣者乃是其功行漸進累積的結果，却不會沒有初出家時的平凡階程。如果只敬仰供養其德學超羣的結果處，忽略卑視其平凡階程之起步處，此種心理，實似一種趨炎赴勢的阿諛態度。

當然，這是一種理論、一種觀念，要使其成爲完整的事實，則不無許多實際上的困難。這在南傳的各地可能已經做到，在中國則不然。中國的佛教，固有少數的大德高僧，受著在家弟子們的恭敬供養，但絕對多數的僧衆，不是依附大德高僧，便是依靠寺廟的財產，更有許多是靠經懺佛事來維持，也有依靠香火者，但多不是以一師表之尊，而去接受信施的供養。因爲能夠知道敬僧供僧者，固不太多，能夠自以師表之尊而去自尊自愛，自持自守者，也不太多。其實，如果是以眞誠之心求

法，眞誠之心行道，眞誠之心護法的在家人，他便會不棄良莠賢愚，對於一切僧衆，事之以師，敬之以禮，供之以生活之所需。如果是以眞誠之心出家，眞誠之心修習，眞誠之心嚮往成佛之道的僧衆，他便會自尊自愛，自持自守，雖不必自以師表之尊自居，他人亦會敬之以師禮，供之以所需。可知兩者之中，只要能有其一是眞誠學佛者，師弟之恩義，便可建立起來。

互爲師弟

師弟之道的範圍很廣，在家學者對出家僧人的關係，自是師弟之道的一種，出家僧人對於出家僧人的依止受教的關係，也是師弟之道，即在家人與在家人間的傳授教學之誼，也是師弟之道的一例。如果擴而推之，充而大之，則人與人間之相與相契，無一不是師弟之道了。韓愈說：「弟子不必不如師，師不必賢於弟子。聞道有先後，術業有專攻。」我們更可進一步說：師者師其先聞，學者學其專攻；師者不必定於師之一尊，學者不必限於學之一位；師可以爲師，弟子亦可以爲師；弟子可以爲弟子，師亦可以爲弟子。相互爲弟子，以此教學相長，共爲師友，亦師亦友

，即友即師。所以我們常常聽說：「三分師徒，七分道友」。沒有成佛，誰都不敢承認自己的一切，都已學到了家。必須常存一種虛懷若谷之心，不恥下問。所以孔子要問禮於老子，問官於郯子，問樂於萇弘，學琴於師襄；而要入太廟每事問，要說稼圃種植之道，吾不如老農老圃。

根據佛教的律制來說，師永遠是師，弟子亦恆久爲弟子，和尙與阿闍梨，不會再成爲弟子的弟子。比丘不會再成爲沙彌的弟子，出家人也不會再成爲在家人的弟子。這是法統也是倫理，正如既爲父母者，絕不會再成爲其子女的子女一樣。但是，在學與道的面前，却又未必如此了，佛陀時代有的老比丘，無知無學，所以要向少年比丘學，除了不禮少年比丘足，一切均以師儀相待。佛也許可須達長者教新學比丘，五通居士教比丘尼，比丘可向沙彌學，也可向比丘尼乃至沙彌尼學。此正如兒子爲大學教授，父亦未嘗不可從之聽課一樣。可見師弟之道的互爲師弟，亦不逆於父子之倫。其實師者範也，師者表率也，人之徒有師名，而無師實，自己亦須反問於心：我之足以爲人模範，爲人表率者，究竟有幾？孟子嘗以人之好爲人師，乃爲人之大患，爲什麼呢？因爲實不足以爲人之師，而自以爲足爲人之師表，如果他

人不察，眞去依之爲師，那末只有一個結果：自己不好，也訓練出更多他人的不好，這樣下去，豈不是人類的大患！所以我人出家，不必計較他人的稱呼，若有他人以師相稱，自己當起一種省察自愧之心；不被人稱爲師，亦當起一愧爲僧寶及有負僧相之心。相反地，自己足爲人師者，往往不以師心自居，且有一謙恭之忱，雖不受知於人，仍可自得其樂。因爲我實不夠爲人師範，他人誤以師稱，我也不會名實相副，如果實足爲人師範，他人有眼不識，我也不會有所損失。

師弟相待應如父子相契

所謂師弟之道，應該是師弟雙方建立起來的，師弟雙方各守其分際，各各反身自問，站在個人尤其是佛教學人的立場，處處要以弟子的身分自居，也處處要以師表的身分自居。所謂上求佛道，下化衆生，上求之時，我是弟子，下化時，我又是師表，所以我們要有弟子的孝順恭敬之心，也要有師表的慈悲仁厚之心。事實上，一個好學生，必可成爲好老師，一個好老師，也必經常是個好學生。因此，教學者，亦教亦學，不但向書本學，也得向學生學。所以衆生以三寶爲福田，諸佛菩薩，

又以衆生爲福田。站在自己的立足點上看出去，他人向我學的，實在不多，我向他人學的，則的確不少。我要學的是他人的長處善處，他人要向我學的，也是長處善處，故我應該常常自問我有多少長處善處去讓他人來學？他人的長處善處，我又到底學得多少？因此，我對我的弟子，要生一種慚愧心，我對我的師友，要懷一種恩義之情。

在儒家的五倫之中，沒有師弟一倫，原因是師弟的倫理關係很難分得清楚。師弟之誼，有同兄弟，有同朋友，也有同於父子的，但看師弟之相處相契的程度如何而定。最親切、最深沈、最著實、最可愛的，莫過於父子之恩情，所以師弟相得而達最高境界時，便同父子一樣了。我們知道，孔子當時最喜歡，也最值得他喜歡的弟子，便是顏回，故孔子與顏回之間，便是一種父子的情分了。我們看《論語》〈先進〉：「顏淵死，門人欲厚葬之，子曰：不可。門人厚葬之。子曰：回也，視予猶父也，予不得視猶子也，非我也，夫二三子也。」顏回將孔子當作父親看待，孔子也願意將顏回當做兒子看待，可是孔子的其他幾個弟子，爲顏回舉行了隆重的葬禮，卻不像是孔子的兒子了，所以孔子非常難過。這是師弟若父子的一個明證。在

佛教，我們更可發現很多類似的例子，佛說：「弟子於師應如父想，師於弟子應作子想」。師當愛護弟子，弟子當敬事於師。佛陀等視一切衆生如羅睺羅（佛的兒子），佛爲四生（胎生、卵生、濕生、化生）慈父，佛陀常稱諸大弟子爲法子。佛爲法王，因稱文殊菩薩爲法王子。所以我人一旦歸依三寶，就要生孝順、供養、信仰、禮敬之心，所以要稱三寶弟子爲佛子，亦即三寶之子。那末，父子的情分是怎樣的呢?孔子說：「父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」父子之間，不得互宣其醜，不得相揚其惡。佛教的《梵網經》上則說：「菩薩見外道以及惡人，一言謗佛音聲，如三百矛刺心。」《涅槃經》上說：「一闡提輩……沒三惡道……喜說法師過失故。」又說「菩薩摩訶薩見衆生諸惡過咎，終不說之……恐衆生煩惱，若生煩惱，則墮惡趣。如是菩薩，若見衆生，有少善事，則贊歎之……令諸衆生，發阿耨多羅三藐三菩提心。」因爲佛教在三世因果，六道輪廻的原則下，確定衆生之間無始以來，乃是互爲師弟，也是互爲父子的，所以我們對三寶對佛法，固有一孝順之情，固不忍聽到他人的誹謗與自作誹謗；對一切衆生的過失，也不忍心去說，否則的話，既傷自己的悲心，又會引起衆生的下墮惡道之因（煩惱）。所以普賢菩薩行願

品中要主張：隨喜功德與恆順衆生。我們學佛的人，不但對於三寶，要起孝順之心，即對一切衆生，都該存一感恩之念與孝子之心。我們雖也當爲衆生的師友與父母，但却應以父母之懷化爲孝子之心，去順事衆生，在關懷愛顧之中，常帶一供養恭敬的虔誠，庶幾不落於施恩者的盛氣凌人。

師當如師弟子當如弟子

在佛典之中，稱呼諸佛菩薩及宏化住持佛法的人，有時爲導師，有時爲法師，有時又爲善知識，以及禪師、律師、經師、論師、和尚等等，現在且將目前流行的幾個名詞介紹一下：

導師稱爲人天導師的，只有成了佛的人才夠資格，但是導師的身分却並不限於佛陀，只要能夠負起引導善化指迷的責任者，都可稱爲導師，所以並不限於出家人方可爲導師，在家人之有引導善化指迷的能力者，也可稱爲導師。

法師這是我們目前叫得非常順口的一個名詞，但願我們對它有些認識才好。《法華經》〈序品〉：「常修梵行，皆爲法師。」嘉祥《法華經疏》：「以人能上弘

大法，下爲物師，故云法師。」《三德指歸》一：「精通經論曰法師。」《因明大疏》上：「言法師者，行法之師也。」《大毗婆沙》列有法師四法：①廣博多聞，能持一切言辭章句，②決定善知世出世間，諸法生滅之相，③得禪定智，於諸經法隨順無諍，④不增不損，如所說行。《華嚴經》列有法師十德：①善知一切諸法句義，②廣爲衆生宣揚妙法，③隨衆問難悉能解答，④說一切法相續不斷，⑤隨順機宜說大說小，⑥以法隨機令如法行，⑦行住坐臥威儀無缺，⑧發勇猛心精修善法，⑨攝化衆生無有懈倦，⑩修忍辱行成無生力。這些教條式的引證，非常枯燥，但是我們可以從這裏面得到一些知識，讓我們知道，所謂法師者，究竟是怎麼一回事了。

善知識：所謂法師，好像只有出家的大善知識才可稱得上，但是善知識者，却不一定都是出家的僧寶，諸佛菩薩，現種種形，化種種身，都不失爲大善知識。所以它的範圍很廣，如《涅槃經》〈德王菩薩品〉：「善知識者，所謂佛、菩薩、辟支佛、聲聞、人中信方等者。」什麼叫做善知識呢？《涅槃經》說：「善知識者，如法而說，如說而行；自行正見，教人正見……自行菩提……自能菩提，亦教人修

行菩提……自能修行信、戒、布施、多聞、智慧，亦能教人信、戒、布施、多聞、智慧。……不求自樂，常爲衆生而求安樂；見他有過，不訟其短，口常宣稱淳善之事。」眞要做到如此的要求者，實在很難，所以佛陀又說：「我爲一切衆生眞善知識，非舍利弗目犍連等。」「雖有舍利弗目犍連等，不名衆生眞善知識。」可見，所謂善知識者，並不容易，佛弟子中，舍利弗智慧第一，目犍連神通第一，都不能稱爲眞善知識，何況是些等而下之的人呢？無怪乎持律謹嚴，學問廣博，雖如弘一大師那樣的人，他在福建弘法期中，還說自己：「冒充善知識，受了許多善男信女的禮拜供養，可以說是慚愧已極了。」（弘一大師演講集）。

以上三條的引述，是說明爲人師者所應具備的一些條件。至於做人的弟子，並且以學者自居的人，應該怎樣才算略盡弟子之道呢？《忠心經》：「知師恩者，見師則承師事，不見師則思維教誡；如孝子念父母，如人念飲食。」《華嚴經》：「求善知識，身心勿生疲倦；見善知識，勿厭足；問善知識，勿憚勞苦；親善知識，勿退；供養知識，勿有間斷……善知識所有功德，勿疑……見善知識隨煩惱行，勿嫌怪。」我們又在《涅槃經》中看到，佛在往昔生中，行菩薩道，尋求佛法之時，

他枯坐林中，忽聽有聲唱出兩句：「諸行無常，是生滅法。」當他聽了之後非常高興，因為他從未聽過這樣微妙透澈的道理，他想繼續再聽下去，卻聽不到了，他睜眼四顧，原來是一位面目猙獰的羅刹惡鬼。佛陀請他再說下去，那位羅刹惡鬼，竟說他已餓極，希望能有活人可吃。佛陀立即答應，只要有法可聽，聽了佛法證了果，再捨此一血肉之軀，又有何妨。那位羅刹惡鬼便接著說道：「生滅滅已，寂滅為樂。」當然，那位羅刹惡鬼，是善知識化身，不會眞的吃掉佛陀。另外還有許多，佛在往昔生中為求佛法，不惜身為床座，不惜捨去一切頭目血肉與身軀四肢的種種實例，在此不作多舉。因為佛法難聞，能夠教我以佛法，就是我的大德恩人，我們不是去求大德恩人的過失，而是去求他所能說的佛法，正如蓮花生於汚泥，我們欣賞的不是汚泥，而是欣賞從汚泥生出來的蓮花。

總之，師弟之道是雙方面的，人人互為師弟，並不是在互求瑕疵，互求過失，而在互求諒解，互求彼此的善道，長養彼此的善道。所以《阿難問事佛吉凶經》要說：「師弟之道，以道感者自然，當相信厚，覗彼如己，己所不行，勿責於人；弘禮崇律，訓之以道；和順忠節，不相怨訟。弟子與師，二道眞誠；師當如師，弟子

當如弟子。」各自站在自己的本位上，自求如師，自求如弟子。自己是師表的身分時，自問是否已夠師表的資格？若是弟子的身分時，則要自問，是否已盡弟子的孝道。人人都向自身求過，向他人求善，才會建立起和敬可樂的師弟之道。

師弟的類別

世間一般的師弟，並無類別可分，佛教的師弟，則有許多類別。一個出家的比丘，有兩種師：親教師（戒和尚）與軌範師，軌範師又分屏教師、羯磨師、教讀師、依止師。屏教師與羯磨師是受戒師，教讀師是教授經論與律之師，依止師則為依止而住之師。教讀乃至僅僅一偈或四句，依止而住乃至僅僅一夜，即為其師。未滿五夏或滿五夏而不知律，均須隨親教師而住，若離親教師，則應隨處而求依止之師，終身不知律，終身不離依止。事師之禮，完全相同，唯見親教師，即離依止師。師有過失，弟子亦應相諫相勸，否則得罪。弟子有過，師應善教，師不如法教弟子，師則得罪。如果只貪弟子利養，而不如法而教者罪過是很大的。

（《今日佛教》三十九期）

由我受了沙彌戒說到戒律問題

從今年農曆六月十二日上午開始，我總算是個合法的出家人了。

出家與受戒

說來眞慚愧，也眞罪過，我雖早在十來歲時，已經披剃出家，做過幾年經懺，也受過幾年的僧伽教育，但我始終沒有一個受戒的機會。民國三十七春，上海龍華寺開戒，我請示師父，師父以我年齡不滿二十歲，不合法，故不准受戒。其實，近世以來，各戒期中，不滿二十，即予具足的，已比比皆是，那不過是師父的一個藉口而已，唯恐徒弟受了戒，羽毛豐滿，展翅而飛。事實上，我雖沒有具足，當時已

經離開小廟，就讀於上海靜安學院。最後，不但離開了師父的小廟，也離開了靜安學院，離開了大陸，隨軍到了臺灣，還也可說是我「叛逆」行為的最大表現，但我仍以此一「叛逆」而感到慶幸。否則今天的我，不知會是什麼樣子了。

我在靜安學院時，為了隨衆，早晚上殿堂，以及經懺佛事，照樣搭七衣並持具，尤其當時的學院規制比較方便，所以我雖冒充，却少有人知道，但我也不知道那是一種犯罪的行為，是盜法、是賊住！如今看律，回想起來，不禁驚恐失色。

我那小時披剃的常住，對我雖無多大的栽培，但飲水思源，我之能有今天，能在軍伍十年之後，仍然走上出家的道路，實在還是種因於小時第一位師父及師祖的接引。故直到目前為止，我雖違背他們的意向而離開了他們，但我依舊懷念著他們，正如我的離開父母，並非出自父母的主動，但却不能忘懷父母的恩德。正因為我的恆不為恩義之所纏裹，故對每一恩義，恆能抱一由衷的懷念。

出家受戒，在佛陀的時代，本來是一回事，如果有人向僧團中求出家，出家披剃之後，僧團證明，便是具足比丘。至於沙彌戒，由羅睺羅出家開始，小兒出家，什麼禮儀規矩都不懂，所以不能具足，因此先要經過一個時期學習的階段。小兒出

家不能做什麼，只能趕趕偷吃食物的烏雀，所以由七歲到十三歲的出家小兒，叫做驅烏沙彌。十四歲到十九歲，已可合乎學法的要求，故稱學法沙彌。這一階段，主要是在學習僧團的生活以及出家人的威儀，所以在此期中，雖爲沙彌，僅受十戒，但是比丘威儀，都該學習，這在「沙彌威儀」中，可以看出。到二十歲的年齡，應該是具足比丘戒的時候，然如因緣不足，證師不夠（受沙彌戒須二比丘授，比丘戒即使在邊地亦不得少過五比丘授），或其他原故，而不得受比丘戒的，仍然先受沙彌戒。不過，有別於二十歲以下的沙彌者，稱爲名字沙彌。

因此，依照佛陀的當世，人之出家，不滿二十歲的，必須先受沙彌十戒，已滿二十歲的，沙彌戒與比丘戒，可以連接秉受。

至於我國內地佛教，各小廟帶了小和尚，除了送去戒常住受戒之外，絕少先受沙彌戒之事例，所以自明代以後各處開壇傳戒，也以沙彌戒、比丘戒、菩薩戒，三壇一期授完爲原則，事實上，流弊缺點，不如法處，也就因此叢生。一般人，往往在剃光腦袋，穿上「僧服」（其實是漢裝）之後，便自以出家人自居，他人也以出家人相視。實際上，剃頭改裝不受戒，只是一個光頭白衣，剃髮居士，那能稱得上

出家人？

戒和受戒

在佛陀時代的印度，宗教風氣普遍，直到現在仍是如此。各宗教都有他們各自的戒律，比如五戒，佛教有，婆羅門教、耆那教、瑜珈派也都有，只是大同小異，尤其是殺、盜、婬、妄四戒，幾乎是各種宗教共同遵守的軌範；其在威儀方面，也都大同小異。我們知道，跟隨佛陀出家的羣衆，絕大多數是來自三迦葉、目犍連、舍利弗等的外道弟子，以及釋迦種的貴族，即使少數賤民，他們未曾皈依佛陀以前，也有他們的宗教信仰。正因爲原來就是宗教徒，就有他們的宗教生活，所以一旦改奉佛教，奉佛戒律，自也並非難事，尤其是根器深厚的聖弟子們，一出家便得聖果證聖位，便與道共戒或定共戒相應。所以他們不必經過長時間的學律階段。但到佛滅之後，尤其到中國，律書多了，律義繁了，加上中國的社會，缺乏宗教生活的基礎，要想一進佛門，便可比丘具足，實在是件難事。特別是一般後世的小廟，師長不知戒律爲何物，自己不解不持，他們的子弟，也就無從知解，無從受持。等到

子弟稍長，送去戒壇受戒，算是了却一樁心事，表示小和尚已經成人了，受戒回去，便以成人身分看待，除了這一俗情的意義，毫無受戒的本質可言。同時，小和尚受戒之先不學律儀（也有的例外），同時戒經規定，不受大戒不得聽律，不得聽自也不得看，受戒期中，僅僅三五十天，但使熟背二百五十條文的戒本，已不容易，要他們逐條遵守，生死不渝者，恐怕千萬不得一。再說，戒期圓滿，戒牒到手，返回小廟之後，戒本也將束之高閣，甚至終身不再翻閱。像如此的受戒，究有多大的意義，實在很難評斷。以此看來，我沒有草草了事地去提早受戒，倒是一件幸事。無怪乎弘一大師要說：「從南宋迄今六百年來，或可謂僧種斷絕了，以平常人眼光看起來，似乎中國僧衆很多，大有達至幾百萬之概；據實而論，這幾百萬中，要找出一個眞比丘，怕也是不容易的事。」弘一大師，持律謹嚴，但他自驗，他連沙彌的資格還夠不上，僅是一個多分的優婆塞而已。爲的是非眞得戒，不得傳戒。所以明代紫柏大師，雖嚴以律，然猶終身不傳戒，乃至是沙彌十戒。明代蕅益大師，晚年勤研以律，故畏而捨比丘戒，在佛前禮《占察懺儀》，求得清淨輪相，拈得沙彌菩薩戒；因此他的兩大出家弟子成時與性旦二師，連沙彌都不敢稱，而退以優婆

塞自居。另有人問壽昌禪師：「佛制比丘，不得掘地損傷草木，今何耕種芸穫？」壽昌的回答是：「我輩祇悟佛心，堪傳祖意，指示當機，令識心性耳，正法格之，僅稱剃髮居士，何敢當比丘名。」

根據律制，不得戒不能傳戒，證師之中僅僅一人或數人得戒，餘不得戒乃至有一人的戒不清淨，戒弟子也就無從得戒。但是眞要如此認眞，中國的佛教無眞比丘，或眞比丘的數字不夠，便不能傳戒，不傳戒，佛門之中的出家僧衆，也行將絕跡，僧衆絕跡，佛教也就無由住持，無從生存了。所以近世傳戒雖不如律，傳戒的佛事，仍需有人來做，方便做去，只要不太離譜，仍有大功大德。

我們讀明代讀體大師見月老人的《一夢漫言》，當時受戒之難，實在難以言宣，講師雖多，傳戒則非律師莫辦。見月老人爲求比丘戒，爲求律師傳戒，當時只有南京古心律師，中興南山律儀，但已涅槃，他的法嗣三昧和尚大宏毘尼，然又山水萬里，旅途艱難。見月老人那時只有三十二歲，所以發大心願，不惜跋涉萬里，也要求受比丘大戒。但是當他到了江南杭州，又聽說三昧老和尚去了五臺山，趕去之後，又因無衣鉢，見了三昧老和尚，仍不敢說是去求戒，僅得數語開示，隨即禮謝

他去。後聞三昧老和尙到了北京，便又趕往北京，但因兵亂，便復南回。因此他的同道覺心師喟然曰：「我等自滇而南，自南而北，今復自北而南，往返二萬餘里，徒勞跋涉，志願罔成」。這種爲道尋師的苦心苦行，我們讀了，也不禁爲之潸然淚下。直到他三十六歲那年，三昧老和尙已出北京，到了揚州府石塔寺開戒，求受比丘大戒，才算如願以償。也許正因爲當時受戒之難，所以當三昧老和尙，受請住持南京寶華山，見月老人擔任教授及監院職乃至住持之後，後輩受戒，也就容易方便得多了，但是一到後來，竟又變成了徒有其表的形式而已了。這恐不是三昧和尙及讀體大師的始料所及！

憑良心說，如今受戒，無論比丘比丘尼戒，都是不如法的，但在這個無可奈何的末法時代，雖不如法，雖不能眞正得戒，受戒這一形式，還是需要，最低限度，在受戒之時，也可徹底懺悔一下。好讓新戒的自心淸淨一番，雖不得戒，但可得一安心，也可種種善根。受戒是在至誠殷切地懺悔過往罪障，策勵未來的道業，所以我還是希望受戒。

我要受戒

談到我受戒的經過，不妨將這次出家的因緣順便說一下。

自一九五八年春天開始，我的背部便感到疼痛，一病年餘，中西醫藥罔效，各種科學方法的檢查，例如照X光片即達十六張之多，仍未查出病原。到一九五九年六月，身體衰弱不堪，身高一百七十二公分，體重只有四十八公斤半，所以請准病假休養，同時也著手辦理退役的手續，承長官的愛護及現在的剃度恩師東公老人等的協助，總算如法如願地脫離了軍人的身分。我以小和尚的身分，隨軍來臺，來臺之後，雖處軍旅之中，却未有過「還俗」的意念。所以一旦離開軍中，仍然回到原來的崗位。最初有些師友向我建議：你是出過家的，你也有你的剃度師，這次回來，自可不必叠床架屋，再找一頂師父的帽子戴在頭上；正像其他服役的青年法師一樣，過了一個時期軍人生活，兵役期滿歸來，仍不失爲法師。但我考慮再三，我雖有過師父——現在也不否認那位師父，然我沒有受戒，即使受了戒，處身軍中十年，也該視同捨戒還俗。小時出家無知，現在再度回來，不能繼續糊塗了，故我決定

，一切重新開始。同時以我的看法，剃度師者乃是渡我出家的慈航，怎會成爲我的帽子？

至於受戒的問題，師友們見了面，每每問我怎麼打算？若以我曾於僧團中住過幾年的經歷來說，即使不再受戒，一切律儀，也未必見得比時下的其他新戒差得太多。但不受戒，又與佛制不合。人家稱呼我爲法師，我固不足稱爲法師，竟還是個光頭白衣，因果怎敢承當！所以有人主張我受一個改良戒，還同佛陀時代的原始面目，不拖時間，也不舖張；不必唱，只要唸；不繁複，求簡要；不必種種儀節，但求殷切莊重，請到三師七證，即可受戒具足。這在於我，當然是非常贊成的。可是經過數度的研究，特別是恩師東老人的開示，又覺得改良戒雖好，所負的責任太大。如果我來開頭，勢必有人效尤，如今的受戒，雖不理想，但在個把月的戒期之中，總還過的是僧團的生活，總還可以學到一些威儀，聽到一些道理。如果大家連這一點點熏習的機會都沒有了，一剃光頭，便可具足，具足之後，各處小廟之中，更無僧伽生活的熏習機會了。那末，除了服裝之外，出家人與在家人的不同，也就很難分別了。果眞如此，未來的佛教，還堪設想嗎？我是首創弊端的人，我的罪業，

自也更加不堪設想了。所以改良戒一案，還是留待以後從長計議。

但是，我對受戒的要求，一天比一天地迫切起來，一方面，我在主編《人生雜誌》，不得不與各方的作者與讀者之間取得書信的聯絡，師友們來信多以法師相稱，實質上我還是個白衣，所以此一法師的稱謂，也成了我良心上的負擔。其次，有些虔誠的長者居士，見了面便是頂禮，有一次有位老居士來訪，他向我頂禮，我覺愧不敢當，故也陪著他一同頂禮。事後他說：這是不可以的，法師還禮居士，居士豈不招罪？但我怎麼說呢，因我也僅是個服飾不同的居士而已。再次，我雖不再希望替人家做經懺，我住的中華佛教文化舘，也不是經懺門庭，但是由於多方的關係，每月之中，總還有著少數幾堂佛事的應酬。我是常住的子弟，常住有佛事，豈可不做，然而每做佛事，大家都搭衣，獨我一個，自也不能例外。這是極其罪過的事了，我在明知故犯，明目張膽地自欺欺人，自盜盜法。我每搭一次衣，必受一番良知的譴責，必向佛前懇切地懺悔，我眞不知究竟是什麼業障，使得我三番兩次地犯罪盜法？

終於受了沙彌戒

當我將這些感觸稟告恩師東老人之後，東老人非常慈悲，開示我說：「受戒要待因緣具足，如今沒有聽說何處準備開戒，爲求權宜之計，我想你先去受一個沙彌戒罷。若去請求臺北華嚴蓮社智老和尚，或許可以慈悲的。」

終於智光老和尚慈悲了，但是受沙彌戒，必須於說戒的前一晚上，先做懺摩，智老和尚希望我的恩師東老人替我先做這堂懺摩的佛事。東老人看了初壇的文疏之後，發現懺摩是要唱的，而且儀文很多，不是一個人可以做得了的，所以不便馬虎了事，示請新店竹林精舍隆泉老法師慈悲成就。

我眞感激極了，這些長老們，都對我非常慈悲，我去竹林精舍拜見證蓮老和尚及隆泉老法師之後，他們一口答允：「你既能夠發心，我們應該成就。」那天是農曆六月初八，約好十一日晚上帶了海青去做懺摩。

農曆六月十一日，天氣非常燠熱，晚飯之後，懺摩儀式照樣進行，隆泉老法師，黃鞋、黃袍、紅祖衣、展大具，並請佛聲法師及慶規老和尚站班引禮，持誦唱唸

。唱完戒定眞香讚，在三遍香雲蓋，禮佛三拜之後，我的內衣褲已因流汗而濕透，壇上三師，也是汗流如注，這使我非常感動。接著長跪合掌，傾聽上隆下泉阿闍黎朗誦：大德一心爲弟子聖嚴……，一一懺悔，而到同唱「往昔所造諸惡業……」時，我渾身都在流汗，眼中也在流淚。隆泉老法師，一字一句，唸得非常清楚，音調極爲殷重，好像每一音節，都能激動我的脈膊，啊！這樣的情境，有生以來，要算是第一次經歷了，已往參加許多佛事，從未有過如此微妙和痛切的感覺。好像只有當時的我，才眞正地投入了佛陀的脚下，感到了佛陀的眞實性和存在感。後來我想，出家人爲何一定要懺摩要受戒，理由卽在於此了。

十二日一早，懷着淸凉輕快的心情，到了臺北市華嚴蓮社，早餐後，由成一法師佈置戒壇，並也由他引禮站班。上智下光老和尙隆重禮佛登座畢，我卽長跪合掌，靜聽開示，繼而隨聲迎請諸佛菩薩，護法聖衆，降壇護戒。一迎請我卽一禮拜，迎請禮拜之時，我又噙淚欲滴了，因爲這時的氣氛，極其莊嚴肅穆。接著說戒，講戒，搭衣，展具。沙彌戒的佛事才算圓滿。佛事終了，雖只上午九時，但因天氣悶熱，老和尙與成一法師，已是一身大汗。如此熱天，穿單層衫褲猶覺太熱，何況加

上海青與衣，我又偏偏在此大熱天裡請求傳戒，對諸阿闍黎及戒和尚，我眞不知如何感激才好。

受戒歸來，搭衣持具拜禮恩師之後，我第三次流淚了，因爲我想，我今年已三十，已是兩度出家，到此爲止，才眞是個合法的出家人，出家容易，要成爲一個出家人，又何其難呢？再說，我雖受了沙彌十戒，今後的歲月，能否受持，則又有頗多的問題，因以弘一大師，畢生弘律，也只自稱多分優婆塞，何況是我？如果徒備受戒之名而無持戒之實，不但有負佛教，也該愧對此番出家的初衷。前後思惟，兩顧茫然，自主毫無把握，能不愴然淚下。我不是一個善於流淚的人，但到如此情境之下，竟又抑制不住。

中國佛教的戒律問題

但是，目前的中國佛教，對戒律的問題，還有許多地方，急待解決。憑良心說，中國的佛教，自來精於律行的高僧，在比例上總是佔的少數。事實上，律本之中，有些條文適合於佛陀時代的印度社會與印度民族，未必適用於今日的時代社會與

中國民族。佛制受戒出家，捨戒還俗，一人在一生之中，可以數度出家也可以幾次還俗；佛制半月半月誦戒，犯了重戒逐出僧團，犯了輕戒如法懺悔。中國佛教半月半月誦戒，僅限少數道場，誦戒也只徒有具文，佛陀時代的白衆懺悔，那種眞誠坦率的風氣，已蕩然無存。但是佛陀入滅之時，告誡弟子，後世當以戒律爲師，復興佛教，重振佛教的宗教精神，似也捨去宏律莫由。本來，戒律之中包含德行及威儀，出家之後必須學戒持戒，乃是理所當然的事。一個宗教徒之成爲一個不同於非宗教徒者，端在其擧止行爲之中表現出，如果不學戒而想成爲一個卓越的宗教家，那是很難的。

我很慚愧，不足言戒，冒昧寫來，已有褻瀆之嫌，鑒於戒律問題的嚴重，雖不敢說，已經說了如許，願諸精於律學的大德，對中國佛教的戒律問題作一番整頓與改進，否則苟安因循，終究不是辦法。

一九六〇、七、十五、于北投（《人生》十二卷八期）

受戒燃香是必要的嗎？

相信當我寫了這個問題的見解之後，不贊成燃香疤的人會反對我，贊成燃香疤的人也會敵視我，因爲我是既是贊成，但也反對。

依照一般以訛傳訛者的想法，認爲受戒與燃頂香，是一體的兩面，根本就是一回事。如果受戒而不燃頂，此一受戒的身分，簡直無法得到多數人的承認。並以爲頂香燃得越多，戒品也就越高，因此有人以爲沙彌戒燃香三炷，比丘戒燃香九炷，菩薩戒燃香十二炷。其實，小乘戒根本不許故意損傷身體，若故意損傷者，便是犯戒，十誦律中有明文規定，故意自斷手指者，犯惡作罪。既不許故斷手指，自也不許燃燒手指，至於是否能燒頭頂，自亦可以推想而知。所以西藏的喇嘛，沒有燃香

的規矩，他們雖行的是大乘密教，雖也主張苦行；而南傳的小乘國家，根本無此見聞。那末，沙彌與比丘戒，都是小乘戒，小乘戒並沒有燃香的行門。唯有大乘菩薩行，才有燃香一門。

燃香的最大根據，乃是《梵網菩薩戒經》，以及《梵網戒經》的諸家註疏。《梵網戒經》輕垢戒第十六條中說：「見後新學菩薩，有從百里千里，來求大乘經律，應如法爲說一切苦行，若燒身、燒臂、燒指，若不燒身臂指供養諸佛，非出家菩薩；乃至餓虎狼獅子，一切餓鬼，悉應捨身肉手足而供養之。後一一次第，爲說正法，使心開意解。」

此一苦行，是教出家菩薩燒身、燒臂、燒指，是教出家菩薩捨了自己的身肉手足，供養餓虎狼獅子及一切餓鬼。

至於燒身供養諸佛的記載，除了《梵網戒經》，其餘大乘戒經，多無明文規定。但在其他的大乘經論中，倒是有的，例如《妙法蓮華經》的〈藥王菩薩本事品〉，就有燃身供佛的記載，並且得到八十億恆河沙世界諸佛的同聲讚歎：「善哉，善哉！善男子，是眞精進，是名眞法供養如來。」天台智者大師，也在讀到此處，而

得豁然大悟，寂而入定，親見靈山一會，儼然未散。可見燒身供養諸佛的功德，是不可思議的了。所以《法華經》的同一品中又說：「若有發心，欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃頭指，乃至足一指，供養佛塔，勝於國城妻子，及三千大千國土山林河池，諸珍寶物，而供養者。」

但是，我們應該明白一個事實：藥王菩薩之能行此苦行道者，已非一般凡位的初發心菩薩可比。他先服諸種香料而滿千二百歲，再以香油塗身，再以神通力願，而自燃身，燃燒之後，又經過千二百歲，其身乃始燃盡。

那末試問：我們誰能有以神通力願而自燃身的工夫？誰能將此血肉之軀一燒便可燒上一千二百年呢？

至於為了求聞佛法，而能不惜捨身的例子，佛經中很多，所以普賢菩薩曾對善財說：「我此法海中，無有一文一句，非是捨施轉輪王位，及一切所有而求得者，況其身外之者乎？」但那都是忍位以上的菩薩，處身於沒有佛法的環境中，才是如此的。

另外，自捨身肉手足，而去供養餓虎狼獅子，一切餓鬼，為的是慈愍眾生，並

願以此捨身相飼的方法，來攝化接引他們，所以《梵網戒經》的同一條中，接著便說：「後一一次第，爲說正法，使心開意解。」故而菩薩爲度衆生，三千大千國土，無有一處不是捨身肉腦髓之所。菩薩爲救饑民，可以變作一座大肉山，由人分割；可以化作大魚，由人取食；爲救一隻鴿子，可以國王之尊，生割身肉以代。雖然鮮血淋漓，仍舊不以爲苦。但此也是聖階的菩薩，才能做到。否則，既已捨身而飼餓虎狼獅子等在先，何得仍能「一一次第，爲說正法，使心開意解」之在後呢？同時，未登忍地，即使有其捨身的大心，捨身之際，卻不能沒有痛苦的感受了。既在痛苦之中命終，命終之後的去向也就很難自主了。因爲凡位的衆生，業障多於善因，定業重於願力，所以痛苦而不瞋者很少，瞋心而不墮者不多。故於《梵網戒經》的輕垢戒第三十八條，便規定菩薩不得故意到難處去，否則便是犯戒，難處之中，包括「國難、惡王、土地高下、草木深邃、獅子、虎、狼、水、火、風難，以及劫賊、道路毒蛇」等等。這與第十六條所說，並不相違，那是指的聖位菩薩，這是指的初發心菩薩。聖位菩薩，捨身飼於虎狼，因他能夠攝度虎狼，初發心菩薩雖被虎狼連肉帶骨全部吃光，虎狼不唯不能得度，反因吃了行道的菩薩而業障更重。因此

可知，捨身的功德及其精神是偉大的，但在初發心的菩薩，自己尙未站穩腳步，切莫輕言捨身，否則種了苦因，仍得以苦報來受，那是很不合算的事。

我們在佛典之中，可以看到捨身燒身的記載，即在《高僧傳》中的〈忘身篇〉及〈遺身篇〉中，也不乏其例。或爲衞護佛法，或爲度生悲願，或爲功德的祈求，故其每能發生很大的作用，其中自有聖位的菩薩示現，然也不能說絕對沒有凡位的行者。但是這種法門，如果自己沒有把握，或者不到緊要的關頭，最好不要貿然使用，因爲色身雖不値得重視，色身却是修道的工具。如果功力不够，慧力薄弱，一味貪著於功德的追求，便去燒身捨身，充其量祇能生天享樂，樂盡還墮三途，要不然還可能墮到魔王天去，那就更慘了。

再說到燃頂的行門，在佛典中，自亦不乏根據，並且不唯燃香，甚而尙有以刀剜去頂肉，灌注香油，以頭頂而作燈盞來點燃的。這種行門，的確可敬可頌，但也不是勉強得來的，如若虔敬之心不足，忍耐之力不够，那是受不了的。同時，《梵網戒經》的規定，只是燒身、燒臂、燒指，也並未要人燃頂。或有解者以爲頭是人體的最上部位，也是最尊貴處，所以用燃頂來象徵或代表燒身的意思，這一解釋，

當然也有道理。不過我們必須明白一個事實，《梵網戒經》，雖然要求出家菩薩，必須燒身、燒臂、燒指，並須捨身以飼獅狼餓鬼，但卻並未說明，凡受菩薩戒的比丘，必須首先燒身或捨身，若不燒身捨身，便不得戒。尤其並未規定在受菩薩戒前的出家人必須燃頂，才能得戒。所以燃頂這一節目，也不是授出家菩薩戒的必經過程。燃頂與正授戒禮，根本就是兩回事。如說出家人求菩薩戒，燒身捨身在前，受戒得戒在後，身既先已燒了捨了，還由什麼東西接納戒體呢？難道是受的幽冥戒嗎？如今燃頂，雖非燒身捨身，但此燃頂的根據，乃是同一源流。

我本人絕不反對燃香，但應出於各自的心願；在授出家菩薩戒之前，或在講解《梵網戒經》之時，戒場的戒師，開示戒子應行苦行，這是必要的。苦行的最大意義，是在體察此一有生之患，只要有生死，便有痛苦，痛苦則以燃火燒肉爲最難忍，然而燒肉雖痛，死的痛苦比此更甚。爲了警策行者不要樂不思蜀，而將生死大事棄諸腦後，並將衆生的痛苦，置諸不理，所以要燃香；爲了表示並不貪著此一血肉之軀，若有必要，隨時可以捨却此一血肉之軀，所以要燃香。有人說：燃香絕對不痛，如痛便是業障。這是存心的妄語！尤其要求一個求受菩薩戒的初發心者，燃香

而不感覺痛，除非他是個再來人，否則就有些過分了。事實上，燃香的目的，不在使人感覺不痛，相反地倒是希望行者能够體味一下痛苦的感受，使其對於自利利他的工夫上面，有所警惕。有人誤解燒身供佛的本義，以爲佛菩薩喜歡接受我們用肉體來焚燒供養，所以燒身有大功德。倘若當眞如此，佛菩薩之比諸血食的鬼神，也就高明不了多少了。其實，燃香供佛，並非供養身外之佛，而是供的自性佛，由於發心燃香，益加精進，對於成佛的階層，必將日漸接近，所以是供自性佛而非供的身外佛，諸佛之所以讚歎藥王菩薩燒身供佛，乃在讚歎其道心的堅固，苦行的偉大，並不是因爲受了燒肉的供養而感到歡喜。佛是究竟圓滿了的人，佛還缺少什麼嗎？佛還需要我們以燃香燒身來供養嗎？因此，戒場對於苦行的開示，固然必要，菩薩戒前的規定燒香，則大可不必，若有發心燃香者，應加讚歎，如果不想燃香者，則不得勉強。燃香的時間，也不必規定，任一時間發心，任一時間皆可燃香，燃在頭頂固佳，燃在其他的部位，也未嘗不善。

當然，歷來戒場燃頂，並未「強制」執行，並且有的戒場規定只准燃三炷，竟還有人要求燃六炷與九炷的，戒師不許，新戒則有自動於私下加燃的，筆者便是在

如此的情形下，燃了九炷。但是有些不願燃頂的人，在羣衆心理與集體行爲的影響下，便不得不跟著隨衆了。這有一個事實，可資說明。我有一位同戒，他本反對燃頂，後來因我在私下燃了九炷，他的師父問他是不是也願意燃九炷，他初有難色，繼而看看我的表情，似乎並不介意，於是他說：「好罷，我也燃九炷」。這是我影響了他，但他以後有沒有埋怨我，却不得而知了。

燃香非比燒身，痛苦究竟有限，卽非聖位菩薩，未嘗不可實踐，但最要緊的，是在出於各自的眞正發心。否則的話，教者與燃者，不但皆無功德，並且都有罪過。如說，一味肯定「若不燒身燒臂燒指，卽非出家菩薩。」頭頂燃香，却並不等於「燒身燒臂燒指」，菩薩自初發心的凡夫而至成佛，共有五十二個階位，不必要求凡位菩薩，事事皆向聖賢位者看齊。否則，《瑜伽戒本》可開七支罪，《攝大乘論》可開十惡，也跟着開嗎？非地上菩薩，那是不許開的。再說，沙彌受菩薩戒，也算出家菩薩，沙彌若於受菩薩戒前，若一燒身，固然連菩薩戒也求不成，若先燒臂燒指，而受菩薩戒，但又不能像藥王菩薩那樣，以大願力而使燒去的臂指復原，無臂與無指，竟又成了求受比丘戒的障礙了。

我不反對燃香，但我希望以後的傳戒道場，對於燃香一節，能夠加以考慮改良。

我很贊成改革的作風，但卻不能同意過激的批評。有人說燃頂的動機是出於戒師的規定，燃頂的目的，則皆在於僞善虛榮及面子的鼓勵。這種批評，未免太過。勉強人家燃頂，固然不對，難道自願的燃香，也不許可嗎？難道就不承認宗教情緒的具體表現嗎？我們批評時弊，是對的，如要離開宗教的本位，便錯了。否則，與胡適罵佛教的羅漢和尚尼姑都不思做人，有什麼不同呢？

還有人做考據工作，以爲和尚燃頂，是出於清代順治皇帝的殘酷通令。我不知道這有什麼信史可以作爲根據，我卻可以證明和尚燃頂，並非始於清代順治的通令。明末萬曆元年（西紀一五七三年）蕅益大師三十四歲，結夏安居，燃香十炷，自恣日更燃頂香六炷，得沙彌菩薩戒（見《靈峯宗論》）。這比順治元年（西紀一六四四年），早了七十一年。蕅益大師以前，燃頂者，自亦不無先例。可見和尚燃頂的苦行，並非始於順治的通令。

誠然，中國受菩薩戒的第一人，是東晉末年的道進律師，他以三年的時間，在

佛前感發菩薩戒體，但也未見其有燃頂的記載。以後求受菩薩戒者，雖然鼓勵讚歎苦行的功德，却也未有規定非要燃頂不可。所以今天的我們，不得貿然廢除燃香，也不必規定新戒非要燃頂不可。我寫此文，知我罪我，其誰人歟？

（《海潮音》四十三卷四月號）

論捨戒與還俗

在我國佛教史上，雖有好幾位人物，由僧尼還俗：例如朱元璋還俗做皇帝，劉秉忠還俗做宰相，姚廣孝還俗做少師，武則天還俗做女皇。但是中國社會之對還俗的僧尼，總是不尊重，尤其是佛教界中對於還俗的僧尼不予諒解，實在是不幸。

正因僧尼的還俗，不受尊重，不得諒解，致使一些雖不能守持僧戒，甚至已經破了婬盜殺妄——特別是犯了婬戒的出家人，仍然覆藏遮掩，不願還俗；即使因為知耻而偷偷地還了俗，還俗之後，便不敢在佛教界中露面了。

因此，我們必須檢討前者的不要面子，而應該同情後者的「不能見人。」前者是汚辱僧寶的敗類，後者起碼也可算是知耻的好人。

這一問題，太虛太師曾經寫過三篇文章，依次是：

一、告青年苾芻之還俗者。

二、尊重僧界還俗人。

三、不能守僧戒還俗勿污僧。

（以上三文見《太虛全書》三十四册六二五至六三〇頁）

但是直到如今，此一根深蒂固的觀念，仍未有所好轉。我們見有犯了大婬戒的僧人，仍不肯還俗的；見有公然娶妻生子而仍披衣說法當住持的；見有因了情欲的逼迫，偷偷地還俗生子而不敢再到佛教界中露面的。

這是我們的社會，對於佛教教理認識不够，對於基本人權未能尊重。特別是教內的人，甚至姑息犯戒而不還俗的僧尼，却又不能原諒捨戒還俗的僧尼。因為不學戒律對於戒律的知識太差，竟以捨戒還俗為耻辱，不捨戒而犯戒，倒覺得無所謂。

最大的原因，中國佛教的僧尼，沒有僧團制裁的約束與保障，所以形成了這種局面。

但是我要指出：居於僧尼本位，即當守持僧尼的戒律，若不能够守持，應該立即捨戒還俗，僧尼犯了男女婬欲，便是破根本戒，犯一條當墮地獄九十二萬一千六百萬年。

除非是個不信因果，不信佛法的人，即當相信佛的戒律不是僅僅用來嚇唬人的。

身爲一個出家人，不能守持根本四條戒，還算什麼出家人？

我們要知道，出家與在家的最大不同處，便是戒絕男女的婬欲行爲。在五欲之中，以婬欲之樂最爲殊勝，所以要發心出家，實在不是一樁簡單的事。但是在比丘戒的四大根本戒中，却以盜戒最難守持，婬戒當算其次，凡是不予而取，過了五摩洒的價值，即成大盜，破根本戒。大婬戒却要男女既成相交的事實，才能構成破根本罪，只要能够稍加自持，婬欲心起，即予克服，犯大婬戒是不太容易的。

然而，僧尼犯戒的最易受人注意者，却又是婬戒，煩惱最難克服的，也是婬欲。由於生理上內分泌腺的刺激，如再加上外境異性的不斷誘逼，若無堅決的意志與不拔的信念作爲立足的基礎，隨時作克己的修持者，破戒的行爲，便很可能促成。

但若稍有羞耻之心，只要男女雙方有一方能够警覺，便不致於破戒。再說，出家人的生活，也沒有在家人那樣隨便。

不過，僧尼的自動還俗，大多數，是由於男女的情欲所引起。少數則由於興趣及事業等等的其他因素。所以比丘戒中，說到捨戒還俗的，也僅婬戒一條。

《根本雜事》中說：「勸他歸俗，得吐羅（偷蘭遮）罪。」我們應該讚歎出家功德，不要勸人還俗，勸人還俗是有罪過的。所以我們當勸受了煩惱逼惱的僧尼們，應先試做修持的工夫，比如念觀音聖號，及彌陀聖號，或者禮拜，或者懺悔，或者請大德開示。如果一切均無效用，均不能够克制時，則不妨勸其還俗，此義在律攝中有詳細說明。

比丘還俗，可有三次（亦說可有七次）。也就是說：有三次出家受戒，三次捨戒還俗的機會，到第三次捨戒還俗之後，才不能再來出家受戒。

比丘尼捨戒還俗，只許一次，《根本雜事》中說：「諸還俗尼，更不得出家，若與出家，師主得罪。」《十誦律》中也說：「比丘尼一返戒，不復聽出家受具；若捨戒已，轉根作男子，與受比丘戒，不犯。」

事實上女人對於煩惱比較有忍力，羞恥心也大些，男女互犯姦婬，總是以男的爲主動者多。所以比丘可有三次還俗的機會，比丘尼則僅一次，至於由女根變爲男根，實在不是尋常的事，故也不必指望。同時這也警告比丘尼們，如是好心出家的，不要隨便退心還俗。

捨戒還俗的方法很簡單：

《四分律》中說：「若比丘，厭比丘法，便云：我捨佛捨法捨比丘僧等，作如是語，了了說，是名捨戒。」又說：「若作是思惟，我欲捨俗，便了了捨戒，是謂戒羸而捨戒。」（思惟：我念父母兄弟姊妹婦兒等，欲捨佛法僧。先思後說，即成捨戒。）

《僧祇律》中說：「若向五衆及白衣等言：我捨佛、捨法、捨僧、捨學、捨說、捨共住、捨共利……皆名捨佛，即名捨戒。」

《薩婆多論》中說：「捨戒時無出家人，若得白衣，或佛弟子，非佛弟子，但使言音相聞，解人情，亦得捨戒，一說便捨，不須三說。」「受戒時，如入海採寶，無數方便乃得，故須三師七僧，捨戒時如失寶，盜賊水火，須臾散失，亦如從高

墜下，故對一人便捨也。」

由此可見捨戒，不必使用儀式，如果捨戒的人能够深知佛法，懂得戒律的尊嚴，並不以捨戒還俗爲恥者，可以在大衆僧前公開宣佈捨戒，並於捨戒的同時，脫下僧服，換穿俗裝，宣佈捨戒，亦宣佈捨僧名而改俗名。這是最最光明磊落的事。如其還俗之後的職業與生活有困難，僧團之中，尚可勸請居士協助，或由僧團的師僧同道直接資助他成家立業，他雖然還俗了，但還是佛教徒。或退爲在家菩薩戒，乃至最少仍是三皈弟子。他還可以爲佛作外護。

如果沒有這種勇氣，或者由於情境的急迫，比如男女相互貪愛膠著，等不及向大家公開宣佈捨戒，便要犯婬之時，不妨對面男女或任何一位懂事懂話的人，向之宣佈捨戒。但是一定要宣佈捨戒在先，男女婬行在後，否則即成破根本戒，不算捨戒。捨戒之後沒有戒罪，但有性罪。若不捨戒而去犯戒，便有雙重罪了，戒罪尤其可怕！唯其捨戒之後，必須還俗，若不還俗，即成賊住。

本來，捨戒還俗並不可恥，破戒戀棧才最可惡，故在泰國與緬甸等的佛教國家，皆以出家爲光榮的事，出家還俗，也是平常的事，並且以爲唯有還俗的人，才是

標準的國民，他們不以還俗爲恥，並以做過和尙爲榮。所以他們沒有一個不捨戒的還俗人，也沒有一個犯根本戒的出家人。願意持戒，即可出家，受戒出家的大門隨時開著歡迎；不能持戒，當可捨戒還俗，社會上的職業，也多歡迎還了俗的出家人。

在我們中國，適巧相反，不以出家破戒爲罪惡，竟以捨戒還俗爲恥辱，這是顚倒，絕對的顚倒！

這有兩個原因：

第一，中國的出家人，能有謀生的技能者不多，即使有其謀生的技能，在家謀生，總沒有比出家受供養容易。再說，出家人當其出家之時，並不準備還俗，他們的事業基礎，也就建築在出家的身分之上，如果一旦捨戒還俗，勢將前功盡棄，而去另起爐灶，所以雖有煩惱業障現前，仍無勇氣捨戒還俗。（這是不明因果，不知罪報！）事實上一個本不適宜過僧侶生活的人，他要勉強過下去，不唯痛苦，也將必有罪惡產生，他的事業也決不會太好，何不及時抽身，乾脆還俗！有位心理學家說：當你發現人生的路向走得不對時，切不要怕與過去的教養和觀念斷絕關係。拿

出勇氣，另闢生路。

第二，中國的社會，普遍地輕視還俗的僧尼，致使還了俗的，多有不敢承認他曾出過家，甚至不敢承認他是信仰佛教的；尚未還俗而又不能習慣出家生活的人，也就因此寧可生活在罪惡之中，也不敢輕易捨戒還俗。再有，佛教界中，也不原諒還俗的人，這在前面已經說過了。

補救的方法，是實行太虛大師的號召：「尊重僧界還俗人。」不唯尊重還俗人，更應該幫助還俗人，最低限度他們要比一般從未出過家的俗人更有信心，也更有教性。否則，犯戒不還俗，僧界不清淨；還俗不受尊重，戒羸（不能持戒）者又不敢捨戒還俗，實是佛教最大的不幸！

關於捨戒的問題，我想附帶說明一點：

佛教的戒律，分爲比丘戒、比丘尼戒、式叉摩那戒、沙彌戒、八戒、五戒、菩薩戒，除了菩薩戒，任何一種戒，均可捨，在生時不捨，臨終捨壽時也要捨。菩薩戒則一受永受，若不破重戒而失戒，盡未來際時，直到成佛，卽使成佛，更無捨戒之理。

捨戒也有區分：比丘戒、比丘尼戒、式叉摩那戒、沙彌戒，要捨卽是全部捨，不可逐條捨。

八戒（八關齋戒），本來是六齋日分別受持。照理，每逢受八戒的當日，應於早晨向一比丘阿闍黎前受，所受僅是一日一夜，不是一受永受。故也無所謂捨戒。五戒，可以分條受持，如果受戒之時已經全部稟受，受戒之後，覺得不能全持，卽可分條捨戒。

菩薩戒是大乘戒，根據《瓔珞經》的說法，可以隨分受持，如覺不能持守之時，以理推之，當也可以隨分捨戒。

最要緊的，不可貪圖名譽好聽，受了什麼戒，如果受而不能持，便算犯戒，受戒犯戒則罪加一等！若盡最大努力，仍不能守持淨戒，卽應捨戒。

根據蕅益大師及弘一大師的判斷，現時的中國比丘，當未得戒，但是，既居比丘之名，而犯比丘之戒，雖未得戒，當與得戒犯戒同科。

又根據蕅益大師及其弟子，雖然捨了比丘戒，仍未還俗的先例，可知不能持戒應捨戒，捨了比丘戒，也不一定就要去還俗。

於此研究，現時的中國僧尼，倒不妨考慮「捨戒」這一問題，否則尸其位美其名而無其實者，豈不是在日日招愆？

（《覺世》一八一期）

論安居

現時人們所說的安居，好像是單指出家人的結夏安居，其實，安居分有大乘與小乘的兩種，出家人的結夏安居，只是小乘的一種而已。

至於安居的由來，在比丘律的記載中，是這樣的：

釋迦佛住在舍衛城的時候，當時尚未制定比丘必須安居的戒律，比丘弟子們，一年到頭，都在人間遊行，尤其到了四月十六日之後，印度的雨季開始，路上處處都有蟲蟻，比丘外出，不免踩殺；同時，比丘們在雨中遊行，所帶的衣物，也常常淋得既濕且重，携帶吃力，行走疲勞。但是印度當時的其他外道出家，每到夏天的雨季來臨時，便過安居生活，不再到處遊行。因此佛教的比丘，便受到俗人的批評

了，他們說：「諸外道沙門婆羅門，尙知三時，夏則安居；衆鳥猶作巢窟，住止其中，而諸比丘不知三時。」

這事被佛陀知道之後，便爲比丘結戒，每年入夏，必須安居。

在佛教的規制中，好多是根據印度古宗教的原有習慣，改良而來，除此之外，比如非時食戒、六齋日、布薩日等等，都是運用原有而通行的宗教慣例，換上佛教的內容而成立的。但那都是對的，外道固然不及佛教，却不必說凡是外道的，全是不好的。

當佛陀規定了安居的原則之後，安居中的問題，並未得到徹底的解決，比如住的問題，吃的問題，依止的問題，外出的問題，意外危險的問題，還有不肯安居及不能安居的問題等等，於是，佛陀又一一爲之規定和釋示。

安居者的第一件事，便是住，住在何處，如何住法？佛說，除了不應露地安居，其餘的，若樹下，若小屋內，若山窟中，若樹洞裏，凡是能夠坐而容膝，且不碰頭，沒有風吹雨打，與毒蟲蛇蠍之擾者，打掃之後，便可用作安居的處所。但是安居中的比丘，不得遠行乞食，所以必得靠近村落而住。同時，爲了施主的便利，施

主可以請比丘到家裏及其附近安居；如果施主是船家，比丘可在船上安居（必須是不在航行中的）。如此，皆得成爲安居。所以比丘安居，不一定是集體的，可以很多比丘在一處安居，也可以一個比丘單獨安居；不過到了布薩日，仍須集僧（衆）以布薩界的範圍（最大可至二由旬半——約爲周圍七八十里的區域），各到集會之處參加布薩。所以，比丘在白安居詞之中，要說：「我比丘某甲，依某甲僧伽藍，某甲房，前（後）三月夏安居。」比丘單獨安居而住，但他們仍在界內（結界法此處略），仍在僧中。如果是新學比丘，五夏之內，乃至九夏之內，不得無依止師而安居，最低限度不得離師太遠，應依一位知律的阿闍黎安居。

安居的方式，雖可自由尋找適當的處所，但於通常而論，仍以伽藍（衆園——寺院）中爲普遍，在安居期中，大家一心修持，沒有旁務雜事，飲食是由施主送供，或在就近乞取，但絕不得行出界外。因此，今日的泰國比丘，他們在安居期中，除了不到遠方去旅行，日常仍到市內沿門乞食。

如果爲了三寶的事及信徒的事，可以向出家的五衆，一人前一說，便得走出界外，最長可至七日，若在阿蘭若一人獨住者，可例外。如有重要事，要行遠路，七

日之中不能往返者，可在僧中白二羯磨，出至界外可以多至一月（《根本說一切有部律》中准許多至四十日）。若有如此的情形，乃能算是結夏，否則的話，或無故，或不說，或未作羯磨法，走出界外，便算破夏。

但是還有例外，在僧伽藍中安居，若有生命的危險，或有破戒的威脅，或有破僧的可能者，均可自行出界，不算破夏；若爲施主請去安居，如果有生命的危險，或有破戒的威脅，也可自行離去，不算破夏。

安居的期限，共爲九十天，但若由於種種的差別因緣，不能於四月十六日，實行安居者，可以逐日延遲，至五月十六日爲止。因此，結夏安居，雖以四月十六日爲準，但卻不必非在四月十六日開始。於是，安居的名稱，有分爲兩種的，也有分爲三種的。一種是以四月十六日安居者爲前安居，四月十七至五月十六的二十九日中，任何一天安居者，皆稱後安居；另一種則以四月十六日開始爲前安居，五月十六日開始爲後安居；而中間開始的爲中安居。但皆住滿了九十天之後，始得解夏。

在安居期中，若是集體生活，除了不去人間遊行之外，仍同平日一樣，或坐禪，或說法，每至黑月十五日與白月十五日（印度當時以半月計算，上下兩個半月，

稱爲黑白兩月）」仍然照常集僧布薩說戒，不得受啞法——互相禁語不說話，犯者偷蘭遮罪，應該相互規勸，彼此策勵。這在今日的泰國比丘，確是如此做法的，（見《海潮音》四十三卷三月號淨海法師《泰僧安居記》）在我們中國的佛教，可說是變了樣的，眞正懂得安居律制的人，實在太少了！

安居的起因，是在護生，安居的功用，則在修道。以九十天的時間，一心辦道，任修一種法門，只要精進以赴，當必有所成就，所以安居的功德很大。因此安居以後，佛陀允許比丘受功德衣，可得五種方便利益，（另於功德衣文中詳明），破夏的比丘，便不得享受功德衣的方便利益。所以比丘於七月十五日安居圓滿之期，施主應該大施供養，所得的功德，也是最大，因爲三月之中的修持，必有很多比丘證得聖果了。這一點，我國未能遵行佛教，出家人如此，在家弟子也是如此。

但是破夏的比丘，除了不能接受功德衣的五事利益之外，其餘一切照常，不會因了破夏而變小了，所以義淨三藏要說：「破夏非小」。而且破夏的比丘，雖不能於解夏之後接受功德衣，但其仍有一個月的時間，能夠享受功德衣的五事利益（安居者可以享受五個月）。五事利益最要緊的是蓄長衣，如果破夏者不許一月乞蓄長

衣，勢將裸身一年了，所以佛陀慈悲。

我們再說大乘菩薩的安居。

大乘菩薩的安居，與小乘比丘的安居，在要求上是頗有不同的。菩薩安居不必一定要在夏季，並且不必全是出家人。凡是要修一種法門，限期取證，而能志同道合者，不論在家出家，男衆女衆，均可參與。例如《圓覺經》的〈圓覺菩薩章〉中，就有安居的方便，茲抄其經文如下：

「若復無有他事因緣，即建道場，當立期限：若立長期有二十日，中期百日，下期八十日，安置淨居。若佛現在，當正思惟。若佛滅後，施設形像，心存目想，生正憶念，還同如來常住之日。懸諸旛華，經三七日，稽首十方諸佛名字，求哀懺悔。遇善境界，得心輕安，過三七日，一向攝念。若經夏首，三月安居，當爲清淨菩薩止住，心離聲聞，不假徒衆。至安居日，即於佛前作如是言：我比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——某甲，踞菩薩乘，修寂滅行，同入清淨實相住持，以大圓覺爲我迦藍，身心安居平等性智，涅槃自性無繫屬故。今我敬請，不依聲聞，當依十方如來及大菩薩三月安居，爲修菩薩無上妙覺

大因緣故，不繫徒衆。」

在此二百多字之中，說明了大乘安居的方式、儀則、目的，與比丘比丘尼的小乘安居法，雖然不同，但也能通於小乘，並能即大乘而代替小乘的安居。也就是說，如修大乘法門的安居，即可根據大乘法門修行，若到小乘安居的時間，也可以大乘安居法，代替小乘安居，不算是違律。

大乘與小乘的最大不同處：第一、大乘菩薩，重在心性的清淨，但能發清淨心，即可修學；小乘聲聞，重在境界清淨，所以不得與比丘尼同住安居，更不得與白衣同住安居，白衣亦無安居之法。第二、小乘安居向僧中白，依聲聞住；大乘安居，則於佛前白，並依十方如來及大菩薩住。第三、小乘的安居制度，毗尼明定，比丘比丘尼乃在必行必守，否則即得越毗尼罪；大乘菩薩則非必要，安居是爲精進修持，不安居也不違背佛制。也許我們中國的出家人，都是受了大乘菩薩戒的緣故，所以大多不行聲聞律制——實際上未必如此，大乘安居法可以代替小乘安居法，如果到了夏季，不行大乘安居法，仍應遵照毗尼明定的制度，實行小乘安居，要是既不作大乘法安居，也不作小乘法安居，便算是行的大乘法門，那是自欺欺人了！

大乘菩薩的安居法門，在《圓覺經》中所要修的是止、觀、禪那三法。在安居期中，或任修一法，或選修兩法，或三法齊修。因爲這是菩提心性清淨之安居，故許在家二衆參加，但也未必不能沒有在家二衆參加，在家二衆也未始不可自行修持。多人可以修，一個人也可以修。

其實，根據《圓覺經》的安居規定看，中國祖師們遵照各種經典，所編的各種懺儀行法，根本就是大乘菩薩安居法門的一種，另有蓮宗盛行的打念佛七以及禪宗的禪七，也可看成大乘安居法的一種。因爲凡是限期修持某一種法門而靜處不動的，皆得稱爲安居法門。

但是，各種懺儀，以及佛七儀規定的各種事項，今人是很少如法遵行的了，尤其是經懺門庭中的佛事，更不用說了。說來眞痛心，祖師們爲了便於行者的如法修持，所以編定各種懺法儀規，後世的僧尼乃至所謂的齋公齋婆，竟拿來截手截脚以後，當做商品出賣！但願我們能將各種儀規，細細地看一遍，然後再來如法行持，否則是有罪過的啊！因爲這是通於大乘安居法的，所以順便提及。

在小乘律中，犯了戒律，應當如法懺悔，未犯之前，則無懺悔之理；但在大乘

菩薩，不論犯與未犯，懺悔——今生乃至往昔無始以來的罪障，是應該的。因爲從無始以來，所造的惡業，無量無數，如不首先懺悔，修持期中便可能有魔障出現，所以大乘安居法，安居之後，要在三七日內，稽首十方諸佛名字，求哀懺悔——這就是需要各種懺儀的原因之一了。懺悔之後，才來修持自己所要修持的法門。這也是與小乘安居所不同的。

懺罪方法，共有三種：無生懺、取相懺、作法懺。又可歸爲兩類：無生懺屬理懺，取相懺與作法懺屬事懺。本來，三種懺法不得偏廢，但就事懺而言，大乘重於取相，小乘重於作法。若就受了大乘戒的比丘而言，取相固然重要，作法亦不得忽略。同時，作法懺罪，較爲容易，取相懺罪，頗爲難得。故在菩薩戒中，輕戒犯了，作法懺，重戒犯了，取相懺。但在中國，作法久已不行，取相亦少見功者。唯在比丘律中，未曾犯戒，不必先懺，故比丘遵制結夏安居之後，亦沒有稽首十方諸佛名字，求哀懺悔的規定。

最後，希望中國的僧俗弟子們，如果環境許可的話，都能如法安居。如想眞修持，最好是安居，一個限期不成，再來一個限期。因在今日的風氣，上焉者講求學

問，中焉者盲修瞎鍊，下焉者隨俗同流，至於如法修行的，實在太少。講求學問的，當是好的，最低限度，他不會帶人出軌，他還是勸人修行正道；盲修瞎鍊的，雖已近似邪見的外道，但還能夠吸引一些愚衆；隨俗同流的，則無可論矣！

一九六二年八月二十五日於美濃無住樓（《中國佛教》七卷二期）

俗人能論僧事嗎？

我們首先應當承認，中國的佛教，尤其是在近世以來，根本是談不上律制的。所以僧人少有如律而行的，俗人（在家佛子）也就更不懂得律制了。

僧人多不崇律，生活儀節不能沒有失措之處，俗人不知律規，見到僧人的不順眼者，往往加以指謫。甚至形成僧人不談僧制僧規，僧制僧規的討論，竟然落到了俗人的文字與言談之中。說起來，實在是一件非常痛心的事！

當然，俗人之會討論僧制，指謫僧儀，責任應由我們僧人來負，俗人是無辜的。因為俗人皆是僧人弟子，弟子批評其師，豈非師教之失敗？俗人不知道以其俗人的身分來論究僧制，是不合佛制的行為，所以他們出乎愛護教譽的熱忱，來批評僧

人的生活，是無可責斥的。

不過，我想在此指出，俗人批評僧事，仍是絕對的罪過，即使此一罪過，應由僧人分擔。（《優婆塞戒經》中說：寧受惡戒，一日中斷無量命根，終不養畜弊惡弟子，不能調伏。）

在我國的律典中，沒有一部是允許俗人來批評僧事的，特別是大乘菩薩戒，不要說是批評僧事，即使僧俗四衆弟子中的任何一人犯了過失，也不應無拘束地廣肆批評，否則便犯了《梵網戒經》重戒第六條「說四衆過戒」。在泰國，雖然鼓勵俗人研究比丘戒，但是俗人絕對不敢論涉僧制，我想泰國佛教之允許俗人看僧律，用意當在使得俗人更能了解佛制的比丘生活，而對僧人更能發出無上的崇敬之心。當俗人知道了律制之後，自也不敢甘冒犯過的罪愆，而來抨擊僧人的律儀了。

根據律制，佛弟子的事，應由僧團的會議來共同解決，比丘犯了戒，輕則向一位清淨比丘悔過，中則向二個以上清淨比丘悔過，次重則在二十位清淨比丘中出罪，最重則失戒體，逐出僧團之外。菩薩戒犯輕罪則對一比丘悔過，中罪則對三比丘悔過，重罪則失戒體，應當在佛菩薩像前懺悔，得到了好相——見光見華，見佛菩

薩來手摩其頂之後，方可允許重受。五戒弟子犯了戒，也是分爲三等：上罪不可悔，中罪可悔，下罪可悔。

佛弟子犯戒，絕對不許大肆聲張，逢人便說。但是仍有處理的途徑，犯戒者如能自行發露，在清淨比丘前至誠懺悔，當然是最好。如果犯戒者自己已將犯戒的事情忘了，或者雖未忘記，仍不袒白發露，那時可由有德資深的比丘，在集會之中，當衆爲之擧罪，逼他發露懺悔，以求僧團的清淨。如果雖遭擧罪之事證俱在，而猶不肯認罪者，可由僧團會議，公推一位清淨的有德比丘，去向施主宣布他的罪過，以期斷絕他的信施，使他就範懺悔。可見，雖然比丘與比丘之間，也不得隨意宣說他人的過失，何況俗人能夠議論僧事？

但是，俗人對於犯戒的僧人，並非沒有說話的機會，唯其須是最最親善的人，以私人的關係，密下爲之勸告，終不得發諸議論而筆諸文字。

還有一個規矩，那就是擧罪與懺罪的問題。佛弟子共分僧俗大小的七衆，僧人可擧俗人之罪，並可受俗人的悔過，俗人則不得擧僧人之罪，亦不得受僧人的悔過；大衆（比丘與比丘尼）可擧小衆（式叉摩那與沙彌沙彌尼）之罪，並可受小衆的

悔過，小衆不得舉大衆之罪，亦不得受大衆的悔過；比丘可舉其下六衆之罪，並得受其悔過，其下六衆不得舉比丘之罪，亦不得受比丘悔過。即在比丘之中，戒臘在五夏之前，不得爲師，也不得離師——以其尚未通曉戒律的輕重與持犯，因此，比丘雖已超過五夏的戒臘，乃至已屆百歲高齡，如其不學無知，不明戒律的輕重持犯，仍然不得舉人之罪。準此而言，俗人而來議論僧事，而來討論批評僧人的威儀作法，自爲佛制之所嚴禁的事了。

這不是佛陀制戒，包庇僧人，實在是未屆其位而不識其境的原故。佛弟子的七衆之中，以比丘的位置最高，戒律之中，也以比丘律最繁，即使身爲比丘，潛心於律制的研究，也非十年八年的工夫所能窮究透澈，何況是一介俗人，單憑主觀眼光的好壞，而來批評僧事呢？正像一個國家的法律，只有律師懂得較多，但至於解釋憲法，又非由大法官來專任不可了。如果下一個譬喻，俗人之論僧事者，則似小學的蒙童而去評閱博士的論文，試問：那能評閱出什麼名堂來呢？

我不怪今時的俗人議論僧事，所謂「不知者不罪」，因爲那是出於他們由於「不知」而產生的錯誤。同時這一錯誤的產生，多半還是出於愛護佛教的熱忱。

但我希望我的這篇文字，能起一點說明的作用，能使俗人最低限度不再不知高下地批評僧事。誠然，最要緊的，還要靠我們身為僧人的人，大家都能尊重律制學習律制，並且儘可能地遵行律制。否則，以謗止謗，固然不對；實則不善而又欲人無謗者，也是不公道的。即使在俗的佛子們，為了持戒而不謗僧，卻也無法禁止非佛弟子乃至外道徒衆的藉機破壞！

如今，我國的佛教，尤其在臺灣，根本少有遵行僧團制度的約束與制衡，要想事事如律，自也無法辦到。但是我們如能多懂一點律制的知識，至少也可有些警策的效用，至少在我們犯了過失之後（戒是條條都有犯的可能的——人非聖賢，孰能無過？未得定共戒、道共戒之前的凡夫，犯戒是難免的，特別是威儀戒。）也會生起慚愧之心，無法求得清淨僧中悔過，自在佛前懇切懺悔，小罪也可懺除的。

一九六二年六月廿六日於朝元寺無住樓（《覺世》一九二期）

論僧衣

幾年前，有感於僧服的許多問題，就想寫一篇文章討論，但因資料不足而擱下了。現在我對這一方面的資料蒐集，雖稍加強，當然還是不夠。唯因好多師友，每當談起此一問題，都希望我能作一個概要的說明，或可拋磚引玉，引起大家的注意與討論，而期共同解決。當然，這不是一個絕對重要的問題，所以過去，我們的祖師先哲，也少有道及。正因如此，也就很少爲人重視，一般人也就不懂得它了，故此一談，似有必要。

衣是什麼

衣之爲物，一般人以爲是指由布帛綢緞，縫製好了可以穿著到身上的東西之謂，其實不然。梵文的衣字，相當於我們所說的「布」字。故在佛陀時代的印度，共有十種不同資料的「布」，也就稱爲十種「衣」，所以佛陀許可弟子們接受十種衣，但是十種衣者，絕非十種式樣的衣服。如果佛陀生在今天，布的種類多了，佛所許可的範圍，也許會隨之放寬。雖然佛陀爲了制止弟子們的貪心，並且護惜施主們的信心，不許弟子們乞求貴重的布料，但是如有信施虔誠供養「貴價衣」，仍然是許可接受的。

檀越施衣

至於這些「衣」的來源，有兩種可能：一是「檀越施衣」，一是「糞掃衣」。所謂「檀越施衣」，又有兩種方式，一是「襯施」，一是「單施」。關於「襯施」，在我國已經有些變質，絕大多數，都是在做經懺的佛事壇上，除了應份而預訂的單子錢，另加一紅包，就叫做襯錢，並將「襯」字，改爲「䞋」字，表示是錢幣，而不是衣帛。但在佛陀時代，只有齋僧，齋供完畢之時，請僧說法，那就是做的大

佛事，並沒有今天這樣的所謂做佛事，請和尚或尼姑唸幾卷經拜幾支懺。佛時的齋主，有錢人家，除了以飲食供養齋僧，並在供齋的同時，一人供獻一塊布，這便是「襯」了。布的質料和布的大小多少，但看齋主財力及其發心的程度而定。所以出家人得到襯施之後，不一定就能夠做成一件衣服的。有時間積聚了好幾家齋主的襯施，才能湊成一件衣服。至於「單施」衣料的機會，當然也有，但是並不常有。尤其很少有如齋僧一樣普施的機會，因爲布料要比飲食貴得太多了。

糞掃衣

好多人以爲，所謂「糞掃衣」便是壞色衣，因此以爲今天中國僧人所穿的灰色衣服，便是糞掃衣。其實，佛陀雖然希望比丘依止糞掃衣而住（爲出家四依止之一），並且常常鼓勵讚歎糞掃衣的功德；在佛的當時，固有很多苦行比丘是終身披著糞掃衣的，但也有很多弟子是不披糞掃衣的。尤其是比丘尼弟子，佛陀並不鼓勵她們披著糞掃衣。特別到了我們中國，根本不可能有糞掃衣讓出家人穿著，最多是老修行穿得破爛一些的衲衣罷了。

那末，什麼是糞掃衣呢？依照大律中說，共有十種糞掃衣，即：一牛嚼衣、二鼠嚙衣、三燒衣、四月水衣（月經布）、五產婦衣（血污布）、六神廟中衣、七鳥啣風吹離處者及塚間衣、八求願衣、九往還衣、十受王職衣。以上十種糞掃衣中，我們可以看出，多是一些骯髒布料。如在中國，要是拿女人家的月經布來做出家人的「如來衣」，豈不視爲最大的不敬。同時在中國，因爲風俗不同，故也沒有那許多骯髒布來給出家人拾取去做衣服的。最重要的糞掃衣的來源，在佛陀時代的印度，是塚間衣，也就是死人的衣服。因在印度，人死之後，往往是不必埋葬的。死人的血肉腐爛掉了，衣服還可以揀起來給出家人派上用場。允許出家人從死人身上剝衣服，這在中國來說，剝奪死人的財物，簡直是豈有此理。不過所謂「塚間衣」者，往往也是葬屍之時，死人的家屬爲死人留下或拋棄的生前衣物，及其家屬所穿的送葬衣——類似中國的孝服或喪服。故每見塚間有死人送到，就有一些依止糞掃衣的比丘，前去拾取死人及送葬者的衣服，其中有壞的髒的，也有很好很貴重的，這些衣服，比丘們拾回去洗染香熏之後，就可以改製使用了。

僧衣的來源與種類

一般人只曉得出家人的隨身物，小乘比丘是六樣：三衣鉢具濾水囊。所以有些標榜持律的人，即使對此六樣東西的本義，尚未徹底明白，也會將之携帶得牢牢的。並且以爲三衣是衣，鉢具和濾水囊，就不是衣。其實，凡是用布做的東西，無一不是衣。而且唯有在人間遊行時的比丘，僅此六物，但是阿蘭若處住的比丘，就不應該僅此六物了。

至於出家人究竟該有幾種衣？這就要推究衣制的來由了。佛在成道以後的最初五六年中，根本沒有制出戒律的條文，只有原則性的規範。所以也談不上衣的制度與規定。除了披著的方法及其式樣，跟俗人和外道不同而外，並沒有限制比丘應該有多少件衣服。後來有一年的冬季裏，佛與弟子們同在人間遊行乞化，佛陀看到弟子們得到很多衣料，有的戴在頭上，有的掛在肩上，有的纏在腰際，看來既失威儀，大家也很累贅，於是計畫衣的限制了。那時正是印度的隆多，當天晚上佛陀親自試驗：初夜披一件就夠了；中夜時覺得冷，於是加上一件；後夜時，還覺得冷，於

是再加一件，也就足夠禦寒了。因此制定比丘不得超過三衣，這就是所謂三衣的來源。

但於制定三衣之後，關於衣的問題，並未就此解決。年紀老的比丘睡覺時需要墊的，於是佛聽許有臥褥；坐時要軟些，佛許有坐褥；睡時要枕頭，佛陀也允許了；而洗臉要面巾，洗澡要拭身布，洗脚要揩脚布，頭上怕冷的可以戴帽子，脚上不慣赤脚的可穿鞋；比丘雨天在露地脫光了身子洗澡，有礙觀瞻，於是准許有雨浴衣；比丘身上生了膿瘡，把衣服染汚了，因此佛許有覆瘡衣。後來阿難出家了，因爲阿難是佛弟子中的美男子，阿難穿起比丘的三衣，偏袒右肩，露出右邊的胸脯，使得婦女們看了，往往爲阿難招致許多「愛」的煩惱，因此，佛陀聽許阿難著覆肩衣。再後來比丘之中，有的因爲比丘沒有內衣，到人間遊行乞食時，被風吹起外衣，暴露了下體（當時的印度民族皆不穿褲子），佛又准許比丘們入聚落乞食穿著內衣（或叫下裙）。後來有女人出家了，最初的比丘尼們，袒露胸臆，遭到譏嫌，佛陀便乾脆在三衣之外，規定爲她們加上覆肩衣和內衣。在中國，尤其是古代的禮俗，衣冠楚楚者，才算禮貌週全與愼重；在印度的佛制，則完全相反，凡爲禮佛請法承

事師長，皆應脫鞋洗脚，偏袒右肩。但是女人出家，露臂猶可，袒胸自有不便。比丘暴露下體，既是有礙觀瞻，比丘尼自亦不能例外。但是女性的出家人，僅此五衣，還是不夠。她們不得於雨天在外間露浴，於河池之中，亦有不便，故許有浴衣；另外，爲免月經來潮，將衣服弄汚，佛又准許她們蓄有病（月水）衣。依照凡是布做的東西都是衣來說，現在我們算算看，僧衣已有多少了？除此尚有被褥、坐具、臥具、褁革履巾、攝熱巾、襯鉢氈、針氈、剃髮衣、剃刀囊、禪帶、腰帶等，這些都還沒有計算進去呢。如果環境不同，適應需要，尚可隨緣增加。在《根本律》中，規定有十三種衣：僧伽胝（僧伽黎），溫怛羅僧伽（鬱多羅僧），安怛婆娑（安陀會），尼師但那，裙（內衣），副裙，僧脚欹（覆肩衣），副僧脚欹，拭面巾，拭身巾，覆瘡衣，剃髮衣，藥直衣。其中最特出者是藥直衣，備爲病時換取醫藥。《根本說一切有部目得迦》卷八中說：「其藥直衣，不應浣染，應持新氎，並留其縷。」如果舊了，便不値錢了。這是因比丘不蓄金錢，爲防急需之備。義淨三藏說「西國蓄白氎一雙，此方當絹一匹也。」其實中國比丘殊少持銀錢戒者，故此亦無必要了。因此，衣之爲物，可以分做三大類：

一、制衣：安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎。

二、非衣：亦名小小衣，梵語稱爲波利伽羅衣，便是除去制衣之外的種種小衣。

三、聽衣：由於地理環境及其氣候與風俗的關係，隨緣增加的衣服。

說來也眞有趣，我們中國及日韓等國的出家人，竟把聽衣，當做了常服，三件制衣，却當做了莊嚴用品，中國一般的比丘，若非住持當家，也不登壇放燄口的話，除了鬱多羅僧，就不再有僧伽黎了，至於安陀會，更加用不著。再說日本，更爲簡便，日本的已婚婦女，背後腰際，細一個布包，作爲和服的裝飾，日本的和尙，則在胸前掛一隻布包，作爲制衣的標誌，這也眞是太過象徵化了。於此可見，衣的問題，確有值得吾人研究和改進的必要了。

三衣是什麼

比丘的三衣，都是披的，不是穿的。據說，佛陀初度五比丘出家，服飾仍舊隨俗，後來佛以天眼觀知，過去諸佛，教其弟子著衣，皆如色界五淨居天所著衣服（

淨居天雖屬色界，却爲三果聖人所居，故小乘以之爲淨土）。其所謂衣，只是一塊長方形的布。最初的三衣，並沒有規定條數與塊數，也不是割截以後再予拼湊而成的，故也沒有五條、七條、九條衣的名稱。佛陀僅僅規定可以有三種衣，三種衣的區別，並不在條數的多少，而是在其層數的厚薄。如果是做新衣，「安陀會」與「鬱多羅僧」，都是一重，「僧伽黎」則爲二重；如用舊衣拼湊，「安陀會」與「鬱多羅僧」，都是二重，「僧伽黎」則爲四重；若用糞掃衣做衣，重數多少，則可隨意。

這三種衣，在重數上說，安陀會與鬱多羅僧，並無分別，只有僧伽黎是不同的，但從長度與寬度上說，雖各部律中，並不一致，大體上說，安陀會的長度是佛的四肘（約爲常人的三倍），寬度是佛的二肘，鬱多羅僧及僧伽黎，則同爲長佛五肘，寬佛三肘。因爲安陀會的意思是「作務衣」，也可以說是工作服或襯體衣，勞作時、行路時、平時，乃是隨身不離的，所以較爲短小，而使行動靈活。今人受戒，製五衣稱爲安陀會，並與七衣、大衣等寬等長，該是錯的！

但是，衣的大小應以各人的身體爲準，故在《根本說一切有部尼陀那》卷二中

說：「佛言：稱肘量衣，若人身大肘短，此人應取身量爲衣。」

鬱多羅僧，譯爲「入衆衣」，凡是聽戒聽法，隨衆之時，均於安陀會外，加披鬱多羅僧。僧伽黎譯爲「重衣」或「雜碎衣」，唯有行化乞食，進入聚落王宮之際，說法教化之時用之。

僧伽黎，在中國佛教中，乃是最最嚴正而神聖的衣了，尤其將二十五條的鑲金大衣，稱之爲「祖衣」，以爲只有傳祖接法的人，才夠資格披它。其實，僧伽黎之本義，確有其神聖性，唯與中國的觀念，稍有出入。在佛陀時代，比丘行化人間，往往露宿野外，或在臨時的旅舍借宿，夜間氣候較涼，必須有其禦寒的東西，這就是僧伽黎的主要用途了，正因僧伽黎要當做被褥來用，故其製作的重數，要比其它兩種衣厚些。所以也規定比丘外出行化，不得無故離衣而宿。

特別值得一提的，僧伽叫做「雜碎衣」，它可以用舊衣拼湊上去，可以用糞掃衣重叠而成，有的以糞掃衣重重拼湊衲補，重得使患病及老年比丘負荷吃力。故其絕對不是今日經懺門中用來作爲莊嚴的東西了。

至於割截而成的「福田衣」，是在阿難隨佛出家以後的事了。當時的印度社會

，治安並不理想，土匪與小偷到處出現，比丘們披了新衣，在人間遊行，往往就會遇到那些剪徑的「好漢」，比丘身無長物，所有僅是三件披衣，那些整塊的布料，比丘固可製衣披著，俗人稍予修改，照樣可以披著。因此僧衣被剝劫一空，只剩下光條條的人放回僧團的事，屢有發生。即使住在僧團之中，或住阿蘭若處，衣服失竊的事，也屢有所聞。佛陀爲此，頗爲關心。

有一天佛往南方遊行，在路上看到道旁的耕地，一方方，一塊塊，溝畦分明，田畝齊整，心理很高興，便指著田野，對阿難說：「你能教比丘們製作這樣形式的衣嗎？」阿難是很聰明的，他一口便答應了一個「能」字。「福田衣」遂如是作成。後來佛陀又告訴大家，像這種割截而成的衣，過去一切如來，以及如來的弟子，都是這樣做這樣著的。一則其形如田，比丘披著可由善信來供養種福；再則割截分裂，盜賊劫之無用，可以減少比丘們的損失。至於衣的條數，在《四分律》中，佛陀說：「應五條，不應六條，應七條，不應八條，應九條，不應十條，乃至應十九條，不應二十條。若過是條數，不應畜。」

今日的二十一條至二十五條，只有《根本說一切有部律》中許可，其實，《梵

網經》中只說五條七條九條；釋迦交付迦葉待傳彌勒之衣只有十三條；《僧祇律》中，只有十五條衣。

至於二十五條衣的尊卑高下，明末蕅益大師，曾有如此的評斷：「僧伽黎，宜九條，或十一條，貧窶無措，事不獲已，乃用二十五條，名後後品，非上上品也。」今時以九條爲下下品者，可謂謬之甚矣。因爲大家只以二十五條製作費時，條條鑲嵌，光輝奪目，所以認爲上上品，事實上，佛時的比丘，根本不許鑲嵌，窮不得已，只好用舊衣碎布，塊塊拼補，條條衲湊。反正是以禦寒爲目的，不以莊嚴爲要務。再說，佛陀也不許比丘們披著超過二十五條以上的僧衣，其理由乃如《根本說一切有部律》卷十七所說：「過此已上，便成破衲」，今人以爲衣不得沾地，衣亦不得壓在身下，坐於臀下，這種尊敬佛衣的態度是值得尊崇的，在中國的佛教中似也值得實行的。但是安陀會，隨身著，臥時總不能脫光露體；僧伽黎可以夜宿禦寒，也不能不將身體壓到上面；至於鬱多羅僧，律中有明文規定，如於客處宿時，未帶尼師壇，恐將客處臥具汚損，則將鬱多羅僧，摺疊襯體而臥。另有衣破不得補的規定，出於《五百問經》，蕅益大師考證此經乃是僞出，衣可衲，何以破而不得補

。事實上，在各部律中，都有明文規定，衣具破了，即應修補，實在破得不能補了，才予廢物利用，或泥墻，或作燈炷。

大家並也以爲，凡是三衣，都是割截而成，最少不得少過五條，事實不然，比如安陀會的製作法，就有割截、襵葉、褋葉、縵作的四種；並在必要時，三衣可以互相代用，故在三衣之中，各各都有正從二種的類別。

什麼是尼師壇

「尼師壇」，也是衣的一種，它在中國佛教中的地位，很含糊。有的說是坐具，有的說是臥具，有的則說坐具臥具。在梵文之中都叫做「尼師壇」，因此乾脆含糊其辭，名之曰「具」。如以字面的解釋，具者供設或設備的意思，它的原音是尼師壇那（Nisidana），乃是敷具。也就是說，凡爲敷設的東西，均可稱爲尼師壇，那末，床褥、床單、坐墊、坐褥，都可稱爲尼師壇了。至於今日的中國出家人，所用的拜具，在律中是沒有根據的。拜的時候，最恭敬者，乃是五體投地，否則即爲我慢禮。後世中國比丘，竟用一塊布，先將地上舖好，美其名曰「展具」，並以展

的面積越大，越能將禮拜者的全身承受於拜具之上，越是莊嚴隆重，其實嚴格的要求起來，這是屬於我慢禮的一類了。唯已無從查考，具而作爲布地禮拜之用，係出中國那一位祖師的發明？唐代義淨三藏，已經評及此一陋習。義淨三藏在《有部律雜事》卷五中說：「應知文言坐具者，即是量長於身，元擬將爲襯臥之具，不令敷地禮拜，敷地禮拜，深乖本儀。」又在《寄歸傳》中說：「禮拜敷其坐具五天所不見行。」南傳的泰國，有用禮布敷地禮拜的習慣，那也不合律制，故在《寄歸傳》中也說：「西國苾芻來見，咸皆莞爾而笑也。」

還有，因爲文字的傳譯，有了隔閡，直到如今，我們尚未明確的認定「尼師壇」的本義，在律中也頗含混，此當屬於譯時的困難而成。唯於律中，我們可以發現一處記載，尼師壇不是坐具也不是臥具的本身，而是另外一樣東西。在佛的當時，證到四果的弟子，固然很多，但是也有一些年輕的初出家比丘並未斷欲的（初果斷邪婬，三果斷婬欲），故在睡眠之中，尚有遺精的現象，因此把臥具弄污了。佛陀發現此一事實之後，首先將比丘們呵責了一頓，隨即開示離欲之道，並且准許比丘們作尼師壇，用來「障身、障衣、障臥具。」以此可見，尼師壇既非坐具，亦非臥

具，而是別有所指的另外一樣東西。大律中說尼師壇的長度約佛的兩磔手半，寬度約佛的一磔手半（佛陀一磔手，約爲兩尺長），那末，尼師壇是一塊四五尺長，兩三尺寬的襯身布了，相似今人床上舖的襯單了。

《四分戒本如釋》云：「尼師壇者，坐具也，謂坐臥時，敷於臥具之上，隨臥隨坐，無令垢膩，污於臥具，今時將敷地上禮拜，深乖本儀，訛替之甚，其來久矣。」

《寄歸傳》云：「坐具制意，本謂襯替臥具，恐有所損，不擬餘用，然其大量，與自身等，頂上餘有一磔手在，斯乃正與臥具相當，若其量小，不堪替臥。禮拜敷其坐具，五天所不見行。」

可見尼師壇，或坐具，根本不是臥具與坐具的本身，至於用來禮拜，即在五印度的佛教之中，也是未曾見過的事了。比丘人間行化，客宿他處，恐污他處臥具，招嫌損福，所以佛制比丘，應該衣具隨身。

至於尼師壇的製作法，律中各有所出，茲舉兩例：

一、《十誦律》云：「新者二重，故者四重。」

二、《根本部》云：「凡爲坐具，應作兩重，染令壞色，疊爲三分，在下一分，應斷作葉，與三衣葉同，四邊緣。」

按照律制規定固然許作兩重新具，但須將舊具撕裂，貼於新具的四緣四角，一則廢物利用，再則使之堅牢，三則表示壞色。後世國人每作新具，亦於四緣四角貼四塊顏色不同的新布，竟然妄稱是四天王，如將四天王臥坐於身臀之下，該有多大的罪過了？

袈裟怎麼講

一般俗人以爲出家人的衣服，就叫做袈裟，把大袖寬擺的海青叫袈裟，也把漢裝的長褂叫袈裟。當然，這是俗人的外行話。但是佛門中的內行人，也未必見得全都知道袈裟是什麼東西。以爲五衣七衣大衣，便是袈裟。實際上嚴格地說，大紅祖衣，就不是袈裟；今日南傳佛教的比丘們穿的那些黃色的披衣也不算是袈裟。因爲袈裟（Kaṣāya）一詞，根本不是衣的意思。它可以譯成好多種意思：不正、壞、濁、染、雜等等。所以凡是不正的、染壞的，均可稱爲袈裟。佛陀規定弟子們應該

穿壞色衣，不得穿正色或顯色衣，故此名佛子的衣服爲袈裟。佛衣以袈裟名之，遂以袈裟成了佛衣的別名。其實袈裟，不但可以名佛衣，也可以名其他的東西，比如食物的五味之外的雜味或壞味，便可稱爲袈裟味。可見袈裟一詞，不僅是佛衣所專用，也不一定即是衣。

所謂壞色，也有多種，糞掃衣可能是壞色衣，但不全是壞色衣。眞正的壞色衣，佛陀教弟子們用樹皮煮汁，或用污泥漬污；且在新衣之上，必定另加舊衣的「貼淨」，即是用舊衣的舊布，在新衣上加貼一塊，以示壞「式」。但是中國佛教的比丘製衣，在新衣搭肩處，以一小塊同色同質的新布貼上，本意象徵貼淨與用作障污，後世釋子，不知所由，竟妄指爲須彌山，並於同處兩畔，更加兩貼，謂之日月繞須彌，簡直是胡鬧！

還有一種壞色的方法，叫做「點淨」，即在新衣的任一已染的顏色之上，另以其他顏色將純一染色的新衣，點上一塊色漬。律中規定，比丘衣，允許有青、黑、木蘭（近似熟桑椹色或咖啡色）的三種顏色，仍非壞色，必須以本色之外的兩種顏色點淨之後，方始算是壞色，如是青色衣，須以黑與木蘭色點淨，如是木蘭色衣，

須以青與黑色點淨。

關於點淨的方法，《僧祇律》中有如此的說明：「極大齊四指，極小如豌豆，或一、或三、或五、或七，不得如花形。」

所以袈裟一詞，含有「壞式」與「壞色」的兩重意思，它的目的，並不故示道行，乃在破除比丘們的愛好與貪著，如果為了衣飾的莊嚴，時時整齊愛惜，比丘們便不能一心向道了。所以道人而穿著樸實者，確為應當的事。

我們只知道佛陀規定難陀尊者，披著黑色衣，因為他的形相有些像佛陀，弟子們遠處見到難陀，嘗被誤認是佛，所以要他披著黑色衣以為區別。至於佛陀及僧團中比丘大眾的常服，究係何種顏色，則不得而知，如說青、黑、木蘭，三色隨意披著，則不應特令難陀尊者獨披黑色。但總不是今日南傳佛國比丘所披的黃色「袈裟」，依律佛陀不唯不聽許比丘披著大紅大黃，即使青黑二色，也非純青純黑，才合乎規定。至於南傳佛教的黃色衣，究竟有什麼來歷，應不應該作「貼淨」與「點淨」，亦不得而知。但就事實而言，黃色僧服上，好像沒有貼或點的迹象，也許跟中國一樣，由於傳訛而來，或者他們另有律本的依據，亦未可知。唯有在《舍利弗問

經》中，佛陀曾預記：「摩訶僧祇部，應著黃色衣。」但在佛世的比丘，絕無著黃色衣的。

如要嚴格的說，我們今日的比丘，不分中外，並沒有眞正的披著「袈裟」衣，試問：誰見那一個比丘的衣上貼一塊舊布，或漬一些其他的顏色了？所以「袈裟」之在今日，已是不可多見的東西了！

誰够資格著佛衣

佛陀制衣，當然是爲佛及佛的弟子所受持，所以佛衣乃爲佛子所著。但是佛子分爲出家與在家的兩大類。出家弟子固然應該披著佛衣，在家的佛子，是否也該披著佛衣呢？若以小乘律來說，毫無疑問，三衣鉢具，比丘比丘尼之所專有，在家人不必用也用不著。然而大乘《梵網戒經》的輕垢戒第四十條中，就有這麼幾句話：

「一切國王王子，大臣百官，比丘比丘尼，信男信女，婬男婬女，十八梵天，六欲天子，無根二根（根者性器官也），黃門（無性器人或閹人），奴婢，一切鬼神，盡得受戒。應教身所著袈裟皆使壞色，與道相應。皆染使靑黃赤黑紫色，一切

染衣，乃至臥具，盡以壞色，身所著衣，一切染色。」

這一段話，看來頗爲含混。不明白衣制的宗旨及其本義者，很易迷糊誤解。因此有些只知傳戒而不硏究戒律的出家人，便把佛制的三衣乃至鉢具，一概送人情；凡去求戒，不論在家戒出家戒，一律奉准受持。此種陋風，不始於晚近的喪頽，即在明末之際的蕅益與蓮池諸大師，已在大聲疾呼，極力抨擊了。

其實，菩薩戒，六道衆生，除去地獄，但能理解法師語者，無不可受，佛制的三衣，却不能夠通行於五道一切衆生。但如明白了袈裟即是壞或染的意思之後，問題就簡單了。因爲「應教身所著袈裟，皆使壞色」並不即是要求受了菩薩戒的人，都去披著出家的三衣，三衣固然是染壞色，受了菩薩戒的在家俗服，也可染成壞色，壞色是袈裟，袈裟則不卽等於出家人的三衣。另外，前面已經講到，所謂壞色，應該包括貼淨和點淨在內。那末，若在俗服之上貼一塊舊布或塗一團其他的顏色，豈不就是袈裟了嗎？

最重要的一點，我們尙未提出，卽是佛時的印度人，除了出家的沙門，俗人皆稱白衣。所以要稱白衣者，乃因當時的印度俗人多著白色的衣服。正如今日的泰國

，由於氣候炎熱，白色可以將陽光的熱度反射出去的緣故，所以多半的俗人，也愛穿著白色的服裝。準此而論，佛陀規定受了菩薩戒的一切弟子們，爲了「皆應與其俗服有異」，所以要「皆染使青黃赤黑紫色」成爲壞色。再說，青黃赤黑紫，也非即是壞色，而僅算是染色，在各該染色上加以貼淨或點淨，方算是壞色。如果明白這樣的道理之後，在家菩薩戒弟子，便不會披著三衣了，再說，正因爲後世的出家三衣，並不會變成規定的「壞相」，所以在家菩薩戒弟子，也想來披著高興一番。但在訶梨跋摩尊者所造的《成實論》中，聽許在家弟子，蓄一禮懺衣，染作壞色，縵條而披，但許佛事堂中披著。如要披著比丘的三衣，即使是五條衣，也有很大的罪過！

爲什麼有罪過呢？因爲現時的比丘三衣，稱爲福田衣，所謂福田，是由比丘比丘尼披著去接受在家信施的供養種福，那麼在家居士披了福田衣，究竟讓誰來種福呢？

不要說是在家居士，就是出家的沙彌沙彌尼，也是不夠資格披著三衣的，這有幾種理由：沙彌未入大僧數，沙彌的行坐住臥，皆應位於比丘僧之次。沙彌應承事

和尙與同和尙（比丘戒滿十夏者爲同），阿闍黎與同阿闍黎（比丘戒滿五夏者爲同），沙彌應讓齋主知道是沙彌而非比丘，沙彌要使大家知道是沙彌而非比丘。因此沙彌的服式，便不得與比丘相同。沙彌不得披著安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎。沙彌只能披著無縫縵條的染色衣，稱之爲「縵衣」。其與在家弟子所不同者，沙彌一經出家，終年披著縵條衣，在家弟子則限於佛事堂中披著縵條衣。沙彌只有二衣，一是縵衣，一是下裙，故在僧中分衣時，也僅得分取比丘的三分之一。至於俗人披衣，我以爲是不必要的，果願遵照佛制，穿著袈裟的話，就請在他們的俗服上，加一番貼與點的手脚，那也是袈裟了。

結語

關於衣的傳授，現行的《傳戒正範》，確有修改的必要。我國的戒場，一向是在受了沙彌戒後，戒子便可受持五條和七條衣了。按律制說，此一受制衣的儀節，應該放在比丘戒時才始合理。也許在大陸時期，人之出家，殊少將沙彌、比丘、菩薩的三壇大戒分期傳授的，反正一到戒場，三壇大戒，便可連續受完，同時爲了教

學儀禮，及披衣著法，也須預先演習，所以三衣的授受階段，也就沒有嚴格的講求了。然爲衛護佛制，寧可另想方法，也應改正此一錯誤，否則，新戒受戒以後，便以非法爲法，法爲非法了。

再說過去有人傳在家戒時，也將尼師壇授予在家居士。前面已經說過，具之爲物，因爲佛制規定，不備三衣鉢具，比丘不能登壇受戒，所以至今不得貿然廢除（事實上根據律文，所謂三衣鉢具，是指三衣與鉢的具備，並不包括坐具），但對在家居士而言，佛制沒有這個規定，我們自也可以不必畫蛇添足了。

至於鉢之爲名，華語「應法器」，專爲比丘應供化齋而用，居士不應人天之供，何必也要人情一番！

現今臺省的各戒場，對於在家菩薩戒子，已經不授三衣鉢具，該是可喜的現象。

最後抄錄幾句迦葉尊者於結集毗尼時所說的話：「若佛先所不制，今不應制；佛先所制，今不應却。應隨佛所制而學。」那末中國的比丘釋子，已制了多少，又却了多少？應該還是不該？

僧裝的統一與改良

前此筆者寫一篇「論僧衣」，仍覺意猶未盡，故此再為略抒所感。

就僧團生活的形態上看，中國的佛教與印度的根本佛教相比，可以說是全部走了樣的。中國佛教，有中國佛教獨特的精神，中國的比丘，也有中國比丘的另一種生活方式。我們不必托鉢乞食，我們也不必「盡形壽」受持三衣，佛制三衣是為比丘們遮身和禦寒，所以不能一時或離。尤其是名之為安陀會的襯身衣，如果離開安陀會，便成了裸體外道。但在中國的比丘，沒有安陀會，並不妨礙風化，也無人笑你不穿衣服，因為我們除去佛制的三衣之外，尚有更多的衣服，一人最少有兩套換洗的小褂褲，有一件長褂子，有一件海青，到了秋天，有夾褂夾褲，到了多天還有

棉襖棉褲以及大棉袍子。即使是個苦行比丘，也有一件百衲襖。這些衣服，歸納起來，均屬「聽衣」的一類；正因「聽衣」太多了，所以反將「制衣」視同門面的虛設。上殿過堂披七條衣，講經說法，主持壇場，則披二十五條大紅祖衣。三衣不離身，進入聚落，通都大邑，要披著僧伽黎，在中國佛教界中，可說絕無僅有，一則未能形成風氣，再則也是疊床架屋，不必多此一舉。

我們看佛陀的根本精神，凡舉一樣規制，無不要求實事求是，並且極富民主的色彩，凡爲一項規定，一條戒律，若有充分的理由，建議改進的，佛陀無不從善如流。故在比丘戒中，多數的條文，都是經過修正的，其中有一條，修正的次數，達十次之多。這種開明的精神，即使擬之今世的各國憲法的立法議程，也只有過之而無不及的。

我說這段話的意思，無意要修改佛制的戒律，相反地，我是極力主張維護律制尊嚴。奈何，二千五百多年以來，未嘗有人修改過佛制的戒律，佛制的戒律精神，却在每下愈況之中！請問：不論出家在家的七衆佛子，誰在確實遵守佛制的芳規了？我們的服裝，就是一個現實的例子。

本來，佛制的戒律，就是佛子的生活規約，但到後世的佛子，把戒律當做古董來收藏，將生活向時風去看齊，戒律是漸漸古老了，生活是日益時新了。於是越走越脫節。其實，戒律的條文，可能有其時代性和地域性，但其戒律的根本精神是永遠沒有新舊之分的。

今日的我們，要賦予戒律新的生命，不必死啃條文，泥古不化。要不然，比丘的衣制，不得超過三件，否則即犯捨墮罪，那麼，自古以來，除了熱帶，多少比丘不犯捨墮？即使利用說淨的方法蓄衣，也是不合根本的要求，何況說淨之法，亦少有遵行。

若以用途來說，我們的小褂子相當於安陀會與覆肩衣，褲子相當於涅槃僧，大褂相當於鬱多羅僧，海青則相當於僧伽黎，準此而言，我們不用披衣，也就具足五衣了。

但是，比丘應披福田衣，在此中國僧裝的五衣之中，並無一衣，可表福田之相，所以還是要披制衣。再說，中國的僧裝，和尙穿了稱爲僧裝，道士穿了，稱爲道裝，舞臺上的戲子穿了，則又成了古裝。其實呀！根本就是中國漢時的俗裝。以此

，我們可以想像得到，當佛教初入中國，中國人出家，除了把頭髮剃光，根本不用改裝，僧俗的區別，端在頭髮之有無爲準；若說衣著上的分別，則爲緇色而已，比如法獻、玄暢，稱爲黑衣二傑，姚廣孝稱爲黑衣宰相。故稱僧人爲緇流。然到目前爲止，中國比丘的服裝，未必皆用緇色的了，穿緇色服裝的，也不僅是中國的比丘了，可見「緇流」一詞，也不能爲中國的和尙所獨佔了。

不管如何，中國的和尙，穿現前這種式樣的服裝，已有近二千年的歷史了，所謂習慣成自然，誰又說它不好呢？事實上，除了筆者之外，早有先進提到過這個問題。從出發點上分析，大致可分兩派：

一、中國的僧裝，反正是中國古代的俗裝，不如乾脆也改成時下的俗裝。

二、中國的僧裝，不合佛制的規定，應該予以糾正和改進。

但以年老的一輩而說，他們並無這種要求，並且反對第一派的要求，最大的理由是，原有的僧裝，已是既成而且公認的事實，穿了這套裝束，人家都知道你是和尙，你即使毫無慚愧之心，更無持戒之念，但在衆目睽睽之下，你總不敢太過放肆，如果一旦和尙穿上俗裝，僧俗無以辨別之際，有修有爲的出家人，固然無所謂利

害得失，對於一些不知慚愧的比丘來說，却是一大「方便之門」了。這一理由，筆者也是同意的。

青年的比丘，多無根本理想及其具體的計畫，所謂改革僧裝，多半也是隨聲附和。當然，年輕人多喜時髦，能將長領寬擺的古代俗裝廢除，改穿緊身輕便的西裝，那該多好！

其實，如以觀瞻上著眼，時裝不若古裝的超然灑脫；從舒適上著眼，時裝不及古裝的寬暢大方。古裝之弊，弊在礙於劇烈或快速的行動，弊在所費布料太多。但是，身為一個比丘，最重要在威儀，如果比丘舉行宗教儀式，人人皆是西裝筆挺，勢將失去宗教的氣氛。

故我個人，讚成改革僧裝，但却堅決反對盲無計畫的改革，如果說脫下漢裝，換上西裝，便算是僧裝的改革，那我寧可讓佛教永遠保守，也不希望提到改革二字。事實上，那是流俗，而不是改革。所謂改革，乃在有所改良和革舊陳新，所謂僧裝的改革，乃在將舊有的僧人裝束，改革成新興的僧人裝束。著古裝時人家看了，固然像比丘，著新裝時讓人見了，仍然要像比丘，並且更加莊嚴，更加威儀，更能

使人肅然起敬。

說起來，也許我的思想是既開明又頑固。我絕對贊成僧裝的改革，但我見到一些逐步「解脫」漢裝僧服的人，又覺得難以苟同。比如有人以為海青既非制衣，廢棄它而光披制衣又未嘗不可！那麼我要反問你：「海青固非制衣，固可廢棄，你的內衣內褲，也非制衣，何以不也乾脆全部廢棄？」或者他要說：「內衣褲脫了不成體統」。那我要說：「既然內衣褲脫去了不威儀，穿上海青，豈不更加威儀？」當然，一切的制度都是人為的，人皆可以成佛，為什麼不能不穿海青？但我要說：這是小家子氣，不是大人作略，我們怕的不是大作大為的統盤改革，怕的乃是小敲小打的零星變質。要不然你「解脫」一樣，他「解脫」一樣；你「革新」一樣，他「革新」一樣，不用幾多年代，中國的僧裝，豈不成了四不像，所謂「和合」相狀，又到何處去找！

我們看任何一個有組織有紀律的團體，多有他們的制服。一個團體的集合，如果大家穿的便衣，就覺得散亂沒有精神，如果一律穿上制服，便覺得莊嚴隆重了。我們佛教的比丘，本來就是生活在一個大僧團中，那末，我們的服裝，豈非也有統

一的必要呢？

有人說我們和尚的服裝，做起來既不經濟，出門時又礙手脚，上下公共汽車，也不便利，上車時自己踩髒了前面的下襬，下車時又被別人踏住了後面下襬，如果手上拿了東西，上車下車，簡直受罪！這些確是實情。中國的祖先穿這種裝束時，世界上還沒有公共汽車好乘，現在世界上有了公共汽車，絕對多數的中國人，已從長襬的衣服中得了「解脫」，只有我們出家人還拖著這身古老的裝束受罪。所以我們要談僧裝的改革。

但這不是改革僧裝的理由，我們應該知道，在今天的世界各宗教中，以僧侶的裝束來比較，佛教的比丘，並不算是最最「受罪」的一類。天主教的修士與修女，以及同教教民，他們的服裝，豈不比我們中國比丘的僧裝，穿得更加累贅嗎？然由此一累贅的裝束下，即能發人深省，使人嗅到一股濃厚的宗教氣息。所以我們立於世界宗教之林，尚不能得到「受罪」的頭彩。

當然，除了天主教在修道院中的修士與修女外，那些負責傳教的教士們，不在宗教儀節之時，均有他們的便服。這也正是我們可資參考研究的問題之一。不過我

們是佛教的比丘，無論在什麼情形之下，都不能拋開佛制的原則。

因此，筆者以爲，不談改革僧裝則已，要談改革僧裝，便得有一審愼和莊重的計畫，既要適合時代的要求，也要顧及佛制的原則是披著而不是穿著，是有縫福田衣，而不是領袖俱全的俗裝衣。最主要的，既能適應世界性的氣候環境，又能恰當地做到三衣實用。這就要牽涉到筆者於上一篇文章中所談安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎的眞實用途及其製作法的問題了。除此三衣之外，裏面可著「聽衣」，但決不能因著「聽衣」而廢三衣。唯有如此，始能保全佛制，並可望其爲全世界的比丘之所樂意採用。因爲僧裝的統一，無法以法令來貫徹，唯賴風氣來互爲影響。但到目前爲止，筆者雖有此一熱望，尚無一個完整的計畫。教界道友，如果認爲有此必要時，我們不妨再作進一步的研討。比如三衣的尺寸及其形式。還有因此而來的許多問題，我們也可以從長計議。本文所提，僅是一個原則性的概念而已。

一九六二年五月於美濃朝元寺無住樓（《覺世》一八八期）

佛教的飲食規制

本文多就比丘戒的討論與介紹，稍加旁及菩薩戒。在家人未必不能知道比丘戒，但在知道之後，絕對不得以其戒律知識而來輕謗比丘或議論比丘，否則的話，在菩薩戒中，就可能犯了兩條重戒：說四衆過戒與輕謗三寶戒。輕謗或議論比丘犯戒，比丘未必眞的犯戒，在家菩薩却首先犯了兩條重戒，那是不划算的。即使未受菩薩戒，毀謗三寶，也是重戒。願在家讀者明鑑。

引　言

佛教雖以出世爲目的，但是離開世法亦無出世法可求，故其不唯正視現實問題

，並能解決現實問題，一切的現實問題解決了，也就超出於現實之外（出世）了。戒律的功能，便在解決衣食住行的現實問題。本文僅就食的一項，依律討論，並作介紹。在《四分律》的二百五十條戒中，關於或旁及食制者，竟達四十五條之多：

捨墮第二十六條，是七日藥的規定。

單墮第三十一至四十二條、四十七條、五十一條，都是直接關於飲食的。

單墮第二十三、二十九、四十六條，是附帶提及飲食的。

悔過法的全部共為四條，也都是由飲食問題而來的。

衆學法中，自第二十六至四十八條，都是關於飲食的威儀事項。

但是無可諱言，我們中國的佛教，對於這些佛制的芳規，未能遵行者頗多，甚至也根本不知道這些芳規的內容是什麼。

當然，在這些條文的規定之中，有些是不容易辦得到的，尤其是在中國的環境之下，即使希望如律而行，也是困難重重。我無意要求中國的佛弟子對於飲食的問題，全部走上佛世的制度（即使今日的南傳國家，也未必絕對如律），可是，我們應該了解這一制度的內容，因為我們終究還承認是佛的弟子呀！求其了解的作用，

當有兩點：一、對於佛制弟子的僧伽生活，起一尊敬嚮往之心。二、對於本身的未能遵行佛制，起一慚愧策勉之心。

身為一個比丘，連比丘生活的本來面目，不唯不能保全，竟還不知不解，豈能不覺慚愧嗎？

現在就我個人所了解的，並以為是重要的，向讀者們分別研討與介紹如下。

飲食的名稱

在佛教的觀念中，人所感到的任何一種煩惱痛苦，無一不是病痛，大別可分兩大類：一是心病，二是身病。佛陀所說的四諦十二因緣等的佛法，乃為醫治衆生的心病；衆生色身的病痛，却要依靠色法來醫治了。

色身雖然是虛妄的，不值得貪戀的，但是人要修道行道，必須利用色身來作為工具，所以色身有了病痛，還是要去醫治。

大家都知道頭痛、眼腫、背疼、腰酸等等是病痛，肚子餓了，就不算病痛。事實上肚子餓了最難忍受，乃是最大的一種病痛。這叫什麼病？叫做飢病。

因此，佛教對於飲食的另一名稱，叫做藥石。將飲食叫做藥石的最大用意，是在提示行道的比丘，時時警惕，自己經常都在病痛之中，若想驅除病痛，便當精進修持，以求了生脫死；另外一個理由是告訴行道的比丘，飲食的乞求，不是爲了貪圖口腹之欲的享受，而是爲了醫治飢病才去服用。同時，將飲食當做吃藥觀想，也就不會貪多貪好了。

藥石的名目共有四種：

一、時藥。

二、非時藥，亦名更藥，也叫非時漿。

三、七日藥。

四、盡形壽藥。

其中以時藥爲主要的飲食，非時藥是次要的飲料，七日藥是滋補品，盡形壽藥則完全是爲治療疾病的藥物，並且祇此一種是在治療飢餓病之外的藥物。

時藥的種類

除了飲用的漿湯之外，都叫做食物。食物共分兩大類：

第一、正食，亦名噉食，它的梵文原名叫做蒲膳尼或稱蒲闍尼（Bhojaniya），共有五種。《四分律》的五種噉食是：麨、飯、乾飯、魚、肉；《有部毗奈耶》中的五種是：餅、麥豆飯、麨、肉、飯。這兩個五種的說法稍有不同，有的解釋《四分律》所說的乾飯就是餅，但是《四分律》的魚和有部律的麥豆飯又是互不相同的。麥豆飯是什麼，總不是麥子與豆子合煮成的飯，麥豆可能是一種穀類的名字，我們不懂，因爲不曾見過，正像康藏一帶有一種叫做青稞的穀類，我們也是陌生的。麨是什麼？據《本草綱目》中說：「麨以炒成，其臭香。」又說：「河東人以麥爲之，北人以粟爲之，東人以粳米，炒乾飯磨成之。粗者爲乾糗糧。」可見麨是一種炒熟了的麥飯粉了。至於魚肉的問題，留待後面討論，不過我們可以確定，魚與肉在我們的社會中，是屬於副食品類的，在當時的印度，却把魚肉列爲主食品類之中，因爲此處所說正食，若以現代的名詞解釋便是主食。但在游牧民族以及今日的歐美地區，仍有把肉類當作正餐主食的。

第二、非正食，亦名嚼食，它的梵文叫做佉闍尼，又叫佉陀尼，又叫珂但尼（

Khadaniya)，這都是由同名異譯而來，沒有什麼好區別的。《寄歸傳》中引律文說：「珂但尼應譯爲五嚼食：「一根、二莖、三華、四葉、五果。」《四分律》中說：「佉闍尼者，根食，莖食、葉食、菓食、油食、胡麻食、石蜜食、蒸食。」《四分律》較《寄歸傳》所引（有部）律文多了後面四樣，而成了九種。總之，非正食即是今人所稱的副食品，無非是包括了蔬菜瓜菓之類的東西，甚至可說，除了主食以外的所有食品，都可列入佉闍尼中去。

時與非時

首先我們要明白什麼叫做時，時又怎麼算法？

在佛教的典籍中，共有兩種時：

第一、實時，梵文叫做迦羅（Kalā）時，這是律典中通用的時間法，也是比丘生活中所應用的時間觀。這是根據我們實際的生活環境而定出的時間觀，也就是說，迦羅時乃是隨著地區世界的實際狀況而定，比如說在同一時間中，西半球是日間，東半球却是夜間，那麼比丘的生活規律，日行夜息，一切起居活動，都該根據各

自所處的地理環境爲準則。

第二、假時，梵文叫做三昧耶（Samaya）時，這是經藏與論藏中所通常用的時間觀，也就是唯識論中所說：「世無別體，依法而立」的一種假相時，因爲世間法中，刹那生滅，根本沒有一定的時間讓我們去捉摸得住。即使要從生滅不已的現象上標定一個時間，那也是假的，所以經論中常用「一時」兩字來代表，這個「一時」，乃是無可名狀的時間觀，故也是假時。

時間觀弄清楚了，時與非時也容易講了。前面說律典中通用的是實時（迦羅），此處所講的時與非時，即是從實時中分別出來，也就是說：人在何處，即以何處的時間爲準。

所謂時與非時，有兩種：一是衣的時與非時，一是食的時與非時，應該接受衣或應該乞求衣的時間中得衣者，稱爲時衣，否則便是非時衣，這點我們此處不講它。同樣的，應該進食的時間進食，稱爲時食，否則便是非時食。

從每天的明相出現——拂曉時分，到每天的日影正中，這階段中，稱爲食時，允許比丘進食，所進之食，就叫時食，這是合法的。再從每天的日影過中，直到第

二天清晨明相出現——拂曉時分，這階段中，稱為非食時，不允許比丘進食，如果進食，便叫非時食。如果沒有必須進食的理由，而於非時之中進食，便不合要求。

所謂明相出，即是能夠見到光明相時，在屋外伸手能夠辨別手紋時，便叫見明相，解釋成拂曉時分，比較切近。

時食與非時食

在家人，不論何時，均可進食，通常人家，總是早中晚一日三餐，何以佛教的比丘，只許從每天的明相出到每天的日中之間才可進食？這有兩個原因：

一、依照常情，早晨是天人進食，日中是佛陀進食，下午是傍生進食，夜晚是餓鬼進食。比丘為斷六道之因，應該效法佛陀，日中一食，所以十二頭陀行中，便是規定日中一食的，但此乃是精進法門，不是比丘戒律，不持日中一食法，不算犯戒。小乘三果聖人，多住色界淨居天中，比丘效法天食，尚無不可，如果與傍生餓鬼同時進食，就不對了。尤其是夜晚進食，餓鬼聽了飲食碗盞之聲，咽中火起，又不得飲食，倍增痛苦，為了慈愍餓鬼，也不應夜晚進食。

二、印度的習慣，凡是出家僧侶，不論信仰什麼宗教，無一不是托鉢乞食的。乞食在其他的國家，尤其是近世的社會中，不但不受人的尊重——乞丐誰去尊重他？甚至還在取締之例。但在印度，所有的乞食者，都被尊爲聖人。但是乞食總以上午爲宜，如果竟日在外乞食，那就不能修道了。所以佛在《舍利弗問經》中說：「諸婆羅門，不非時食，外道梵志，亦不邪食。」在佛律中其他的好多制限，也是根據印度當時的風俗而制戒的，所以佛在《五分律》中曾說：「雖是我所制，餘方不以爲淸淨者，皆不應用；雖非我所制，餘方必應行者，皆不得不行。」佛陀是非常開明的，佛陀絕不希望有人對佛教生起反感，所以允許比丘們可以隨方見機而行。非時食戒，就是這樣產生的，但這也是對的。

比丘非時食戒的緣起，是由迦留陀夷尊者，夜晚到村中食，當時正在雷電交加，村婦持食出來，從閃電光中見他臉黑，驚疑是鬼，隨即暈倒地上。適巧這個村婦在懷孕中，經這一嚇，便小產了。於是她便咒罵著說：「這個佛教的出家人哪！即使把肚子餓破了，也不應該夜晚出來乞食呀！」佛陀知道之後，便規定比丘們不應再有中後乞食的事情發生。

在《根本律》中，另有一個緣起：有十七位少年比丘，進城乞食時，聽到婦女們互相說著不堪入耳的討厭話，便覺得在家人太討厭了，不想再去乞食。但到日中以後，肚子餓得難忍，又向一處俗人的園遊會中，飽餐了一頓，長老鄔波難陀問他們爲什麼中後乞食，他們還自以爲理直氣壯地說：「中前不得食，中後又不許食，難道要我們白白地餓死不成？」佛陀知道了，便制定非時食戒。

這裏的第一段中有些問題：天人在天上，諸佛在常寂光中，天上的時間不同於人間，常寂光中更無時間可言，如何去學天學佛呢？這都是比照天人在人間，佛陀在人間時的法則而定，實際上無色界只有識食，法身佛根本不需食。

時食與非時食的分別

《百一羯磨》中說：「時藥者，五種珂但尼，五種蒲膳尼。」這兩種藥名，我們在前面已經介紹過。可見，凡是能噉能嚼的一切食物，都稱爲時食。時食的意思是只許在時中食，不得在非時中食。但即使在時食之中，也有規定。從早至中，正食只許一餐，正食之前可以吃粥，粥的濃度，以剛出鍋時，草劃粥面，不見餘痕，

立即合起爲準。正食之前可吃非正食，或正食非正食同時吃（有菜有飯有水果），但在正食離座或移動位置之後，便不能再吃了。否則必須另作餘食法之後再吃，但仍須在中前。

日中的標準，《僧祇律》云：「日中影過一髮一瞬，即是非時。」如此說來，現代的時鐘，由於季節的更換，每日的正午十二點鐘，並非標準的日中。至於國人多以持非時食戒者，稱爲持午，並以爲過了午時（下午一時）以後，才算非時，那是更加不合要求了。

依照規定，日中之後，除了飲水，不得一物進口，否則便是口口波逸提（墮地獄罪）。如果進餐未了，一口飯在口中，日中時到，倘未下嚥者，必須吐出，若不吐出，便犯墮地獄罪。

但如有病，或有特殊的理由，可以方便開：

《刪補羯磨》中說：「有渴病因緣，許受非時漿，謂果漿等，澄如水色，以水渧淨，受之。」

《律攝》中說：「言更藥者，謂八種漿，即芭蕉子、蒲萄果等，若橘、柚、櫻

、梅、甘蔗、糖蜜等，亦聽作漿，又有六種醋物。依夜分齊，故名更藥。」

出家人吃水果，中前可以隨意吃，日中之後，如果病渴，可以吃水果，但須搗碎，濾汁如水，並加渧水作飲，但是今日受得，必須今日今夜至明相未出前飲完，不許留到明日再飲，否則便是犯戒。

出家人如果常患口渴，可以中後吃粆糖。根據《百一羯磨》中說：「西國造粆糖時，皆安米屑，如造石蜜，安乳及油，佛許非時，開其噉食，準斯道理，東夏飴糖，縱在非時，亦應得食。」如照這樣推論，今日的牛奶糖乃至煉乳，也可以非時開食了。因爲「如造石蜜，安乳及油。」今日的煉乳雖非石蜜（冰糖），卻也是用乳加糖汁煉成的。

今人頗有以爲，日中以後可以吃麵，所以又有人批評：「不吃飯而吃麵，這算什麼稀奇？」當然，持非時食戒，只是持戒，不是製造稀奇。不過這也有其來源的。

《根本尼陀那》中說：「有病苾芻，醫令以水和麨，非時可食。佛言：有無齒牛食麥，後時便出，其粒仍全，用此爲麨，非時應服。服猶不瘥，用生麥麨，多將

水攪，以物濾之，然後應服。服猶不瘥，佛言：醫人處方，令服麨飲，若稠若團，隨意應服。凡所有事，我爲病人非時開者，於病瘥後，咸不應作。」

麨是一種炒熟的米粉或麥粉，勉强解釋成麵粉，所以有人主張日中之後吃麵了。但是，必須爲了治病，必須要有醫生的指示，必須是眞正的有病，眞正非吃不治者，才可以吃麵。別說吃麵，若爲治病救命因緣，律中開示，除了四根本戒，均可開。唯有一點當要明白：如果不是非吃不治者不應吃，病好以後不應吃，只爲肚飢不應吃，否則便成波逸提罪。

七日藥與盡形壽藥

從根本原則上說，佛教不主張多吃與貪吃，所以佛陀常常讚歎頭陀行的一食法，迦葉尊者便是終身受持日中一食的老比丘，故也常常受到佛陀的讚歎。許多比丘們聽佛讚歎一食法，也就遵行一食法，一天之中只吃一點點的副食品，吃過離位之後，便不能再吃了。因此在弟子中由營養不良而引起的病象，漸漸地，普遍地發生了。佛陀發現之後，便允許比丘們若有病者，可以數數食，可以吃飽。

另有一年的秋天，比丘們得了風病，體質衰弱，並且生了惡瘡。佛陀見了，便許比丘們有病者，可以吃十種營養品，那十種便是：

一、酥——從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，而醍醐最爲上藥。今日的奶油，可與酥相近。

二、油——《律攝》中說：油謂苣藤、蔓、菁、及木蜜等，並五種脂，如法澄濾。這五種植物的根莖及葉可以當菜吃，子則可以榨油。此土的豆油、菜油、花生油、芝蔴油等，可與之相通。

三、生酥——是從酪中提出，也是一種半流汁體，不是牛奶，不是奶油，也不是今日的奶粉。若要勉强比對，唯有與奶粉相近了，但總不是奶粉。

四、蜜——蜂蜜。

五、石蜜——是冰糖，也可說是一切糖的結晶體。白糖、黑糖（紅糖）等皆可屬之。第六種以下便是五種脂——五種動物油。

但是這一方便開出之後，畢陵伽婆蹉尊者的比丘弟子們，法緣很好，居士們多以以上五種食物供養，使得比丘們受用不完，到處放置，弄得僧房之中，變成了堆

棧倉庫一樣，因此受到俗人的批評。

佛陀知道這一實情之後，便制出以七日爲限的規定。接受以上五種食物之後，應在七日之內吃完，若吃不完，應該分給大家吃，到第七日終夜的明相出現時，如果尚未吃完，便應將所有的食物全部捨出，並在捨出食物以後，還是要犯墮地獄罪，必須如法懺悔。

因爲能夠蓄藏七天，故也稱爲七日藥，其餘的食物，如果接受之後，時藥應在時中食，過時不應食，非時藥只能在一日一夜中食，第二天不應再食，不然，便成殘宿食，犯墮地獄罪。

上面說有病者，可受五種七日藥，但到後來又有開緣，許可五種人受持七日藥：行路人、斷食人，病人、守護人、營作人。也就是說除了病人之外，凡是體力勞動的人，缺乏營養的人，都可以受用七日藥的。

再說盡形壽藥，亦稱盡壽藥。這有盡人之壽，盡病之壽，盡藥之壽的意思。有的人患慢性病，必須終身服藥者；有的病不知何時能好，但未必拖至終身者；有的病必須要服下一定限量的藥物之後才能根治者；也有施主只以限量限時供養藥物者

。吃到最後，均稱盡壽。

但盡形壽藥，不是充飢的食物，它的規定，如《律攝》中說：「言盡壽者，有其五種，謂根、葉、莖、花、果；又有五種黏藥、五種灰藥、五種鹽藥、五種澀物藥；斯等皆是舉類而言，若更有餘，用皆無犯。」凡是能够作藥，一切丸散湯膏，一切鹹苦酢辛，乃至灰土等，不是隨意能吃願吃的，凡是爲治長時慢性病而處方的藥物，均得稱爲盡形壽藥。

凡是接受七日藥與盡形壽藥，皆應作法受。現舉受持盡形壽藥的白詞如下：

「大德一心念，我比丘某甲，有某病緣故，此某盡形壽藥，爲共宿長服故，今於大德邊受。」（對一比丘說三遍）

魚與肉

魚與肉，在小乘律中，每部皆有，並皆列爲正食之一。在小乘律中，不許傷害畜生，若故殺畜生，乃至蟲蟻，殺一命即是一波逸提，但是爲了比丘不自炊煮，而是沿門托缽乞食，對於肉食也就不能禁絕。在《四分律》中規定，除了象肉、馬肉

、龍肉、人肉不得吃，其餘的肉類，皆可吃，但有三個條件，稱爲三淨肉：

第一、若不見爲我故殺者，可以吃。

第二、若不聞爲我故殺者，可以吃。

第三、若不懷疑爲我故殺者，可以吃。

若見若聞若疑，隨有一種，爲我故殺，皆不應吃。也就是說，凡是我已知道，或者懷疑施主供養的肉食是特別爲我而殺的，便不能食。

在《楞嚴會解》中，又有五種淨肉：不見、不聞、不疑、自死、鳥殘（鳥獸相食而殘餘者）。

《涅槃經》中又有九種淨肉：五種同上，第六不爲己殺、第七生乾（自死而乾者）、第八不期遇（不是預計而是偶然相遇者）、第九前已殺（非今因我而殺者）。

正因如此，直到現在的南傳小乘比丘，仍舊不避魚肉的，西藏的喇嘛，也是一樣。甚至佛在入滅以前，接受金工純陀的最後一餐供養，也有人說那是吃的野猪肉。

但到涅槃會上，迦葉尊者向佛建議：「世尊！食肉之人，不應施肉，何以故？我見不食肉者，有大功德。」佛陀隨即讚歎著說：「善哉善哉！汝今乃能善知我意，護法菩薩，應當如是。善男子，從今日始，不聽聲聞弟子食肉。」又說：「善男子，夫食肉者，斷大慈種。」迦葉又問：「如來何故先聽比丘食三種淨肉？」佛說：「是三種淨肉，隨時漸制。」（見《涅槃經》四卷四相品上）

餘如《楞嚴》、《楞伽》、《梵網經》等，皆有明文，不許食肉。

大乘《梵網菩薩戒本》中，輕垢戒第三條說：「一切肉不得食。斷大慈悲性種子，一切衆生見而捨去，是故一切菩薩，不得食一切衆生肉，食肉得無量罪！」輕垢戒第二十條又說：「若佛子，以慈心故，行放生業，一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生。故六道衆生，皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。」

《楞伽經》中說：「佛告大慧：一切衆生從無始來，常爲六親眷屬，易生而受禽獸等身，云何取之而食！」

《楞嚴經》中說：「佛告阿難：食肉之人縱得心開，似三摩地，皆大羅剎！報

「若比丘尼噉蒜者波逸提。」又說：「若比丘尼噉生蒜熟蒜若雜蒜者，咽咽波逸提。比丘突吉羅（惡作），式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅。是謂爲犯。不犯者：若有如是病，以餅裹蒜食，若餘藥所不治，唯須服蒜差，聽服。」

但是有病吃蒜，還有規定，律中說：

「若服蒜者，僧伽臥具，大小行處，咸不應受用，不入僧中，不禮佛繞塔，有俗人來，不爲說法，請亦不往。應住邊房。服藥既了，更停七日，待臭氣消，洗浴身衣，並令淨潔，其所居處，洒掃淨塗。」

蒜之爲物，雖臭而香，不吃蒜嗅到吃蒜者的氣味，簡直能够冲腦熏鼻，使之頭暈作嘔，但在吃蒜的人，吃時固覺津津有味，吃了以後，也不覺有何惡味。所以中國的北方人，嗜好葱蒜，是聞名的，即使其他各地，如曾嚐過蒜的「美味」，也是喜歡吃的。其實吃蒜之後，不唯口氣臭，混身都會散發臭氣，特別是大小便，比死屍還要臭！在團體生活中，不應吃，吃了便會觸惱大衆；誦經說法禮佛者，皆不應吃，吃了便失敬意，也失威儀。

吃蒜非婬非盜非殺非妄語，只是有失威儀，所以除了比丘尼，餘皆只是突吉羅

罪。但如不爲治病，爲貪口欲，便去吃蒜，不是出家人的應有態度。如果吃了蒜，仍不避嫌，照常隨衆，上殿過堂，更是不知慚愧。

《僧祇律》中說：

「服已，七日不得臥僧牀褥、上僧厠、入僧浴室、溫室、講堂、食屋、受僧次請，乃至說法布薩，一切不得住；不應繞塔，若塔在露地者，得下風遙禮。至八日，澡浴、浣衣、熏已得入衆。」

吃一次蒜便應與衆人隔離七天，放棄一切的權利。比丘犯了僧殘罪覆藏，懺悔時，隨其覆藏日數多少，行波利婆沙（別住），如今僅吃一次蒜也要行別住，如果不爲治病，那又何苦犯呢？

在大乘經律中，往往皆以五辛並列。

《梵網戒經》輕垢第四條中說：

「若佛子，不得食五辛：大蒜、革葱、韮葱、蘭葱、興渠。是五種，一切食中不得食，若故食者犯輕垢罪。」

在這五辛之中，中國祇有前四種，興渠唯印度出產。至於革葱、韮葱、蘭葱，

各家註解，頗有出入，但其不外是小蒜葱韮而已。

吃五辛的過失，在《楞嚴經》中說得非常嚴重：

「食有五失：一者，熟食發婬，生啖增瞋；二者，縱能宣說十二部經，十方天仙嫌其臭穢，咸皆遠離；三者，諸餓鬼等，舐其唇吻，常與鬼住；四者，福德日消，長無利益；五者，十方菩薩，諸天善神，不來守護，大力魔王，得其方便，現作佛身，來爲說法，非毀禁戒，讚婬怒癡，命終自爲魔王眷屬，受魔福盡，墮無間獄！」

這是多麼可怕呀！其中共有五點，後面四者，我們除了深信不疑，但也不得而知。至是第一點「熟食發婬，生啖增瞋」，是可以得到實驗證明的，如果不相信，可以問問喜歡吃蒜的人，請他們說句老實話，究竟對不對？

酒與煙

酒在五戒中有，八戒中有，乃至比丘菩薩戒，無一不戒酒。但是酒的本身，並非罪惡，故飲酒皆屬遮戒；由於酒能使人犯戒，所以凡爲佛子，均應戒酒。

據治安機關的統計，犯罪的媒介，不出女人、錢財與酒。飲酒雖不是犯罪，酒却最能使人犯罪，三杯一下肚，酒精刺激神經，興奮、膽大、衝動、盲目、沒有了理智，可以強姦、殺人、放火、搶劫、毆鬥、相罵……。

所以酒在大小乘經律論中，無不列爲禁戒之一。

《四分律》比丘戒單墮第五十一條中說：

「若比丘，飲酒者波逸提。」又說：「比丘尼波逸提，式叉摩那、沙彌、沙彌尼突吉羅。」又說：「不犯者，以酒爲藥，以酒塗瘡。」

什麼叫做酒？《四分律》中說：

「酒者，木酒（果汁酒）、粳米酒、餘米酒、大麥酒，餘有酒法作酒者是。」又說：「酒色、酒香、酒味，不應飲；或有酒，非酒色、酒香、酒味，不應飲。」

《十誦律》中說：

「飲酢酒、甜酒、若麴、若糟，一切能醉人者，咽咽波逸提。若但作酒色，無酒香酒味，不能醉人，飲者無犯。」

《律攝》中說：

「若酒被煎煮，飲不醉人不犯。若酒變成醋，不醉人，澄清見面，水解爲淨，以羅濾之，同非時漿。」

大乘《梵網菩薩戒經》輕垢戒第二條的規定：

「若佛子，故飲酒，而酒生過失無量，若自身、手、過酒器與人飲酒者，五百世無手。何況自飲？不得教一切人飲，及一切衆生飲酒。」

蓮池大師《戒疏發隱》中說：

「過失無量者，非但三十五失，三十六失，律中又明十過，更餘經傳所明過失，不可勝舉。」

《四分律》中，所舉的飲酒十過是：

「一者顏色惡，二者少力，三者眼視不明，四者現瞋恚相，五者壞田業資生法，六者增致疾病，七者益鬪訟，八者無名稱，惡名流布，九者智慧減少，十者身壞命終，墮三惡道。」

三十五失見於《智度論》，三十六失見於《四分律》。

說到飲酒的異熟果報，那更可怕！據說共有五個五百世果報，也就是說，因爲飲酒，即有二千五百世，受到罪報：第一五百世在鹹糟地獄，第二五百世在沸屎地獄，第三五百世生在曲蛆蟲中，第四五百世生在蠅蚋之中，第五五百世生在癡熱無知蟲中。所以佛在《四分律》中告訴阿難尊者：「自今以後，以我爲師者，乃至不得以草木頭，內著酒中而入口。」在《大愛道比丘尼經》中也說：「夫酒爲毒藥，酒爲毒水，酒爲毒氣，衆失之源，衆惡之本。」正因酒的害處太大，自己飲酒，等於服毒自殺，販賣酒類，也就等於普遍的謀殺他人了。菩薩以度生爲本，更不能够害人，所以《梵網經》戒本重戒第五條，便是酤（販賣）酒戒：

「若佛子，自酤酒，教人酤酒，酤酒因、酤酒緣、酤酒法、酤酒業，一切酒不得酤。是酒起罪因緣，而菩薩應生一切衆生明達之慧，而反更生一切衆生顚倒之心者，是菩薩波羅夷罪。」

在家菩薩，亦不得販賣酒類，否則也是重罪，《優婆塞戒經》中規定：

「優婆塞戒，雖爲身命，不得酤酒，若破是戒，是人卽失優婆塞戒，是人尙不能得煖法，況須陀洹，至阿那含？是名破戒優婆塞。」

酒是飲不得的，也販賣不得的，當然更是釀造不得的。但在大乘菩薩，爲了度衆生，可以方便開飲，比如末利夫人爲救廚師一命，勸請波斯匿王飲酒，不但無罪，反生功德。不過除了治病（非酒不治的病），除了爲度衆生，不得滴酒沾唇。如果只爲貪飲杯中物，而來諉說是治病，那便招罪；如果只爲放蕩求刺激，並無衆生可度者，自也不得飲酒。

至於「煙」之爲物，不算大忌，故在南傳小乘比丘，不唯不戒，並且可以公開吸煙的。在《四分律》四十三卷中也有如此的記載：

「爾時有比丘患風，醫教用煙，佛言聽用煙。」

可見用煙，是佛許可的，不過需要「患風」，需要「醫教用煙」。唯其吸煙的禁戒性，不若吃蒜的嚴重，更沒有飲酒那樣列爲墮罪了。

爲了風俗的觀念，我們的社會每以煙酒同列，吸煙者雖不被視爲罪惡，但總覺得不吸煙者更值得尊敬，所以佛弟子們，最好還是不要吸煙，尤其是出家弟子，看來總是不太雅觀。

根據醫學的證明，酒中有酒精，會使人中毒，煙中的尼可丁，也能使人的生理

受到不良的影響，據英國皇家的九位名醫，經過兩年的研究，證明吸煙是得肺癌的共同病因。我們何必花錢去買毒品來害自己呢？

應該注意的飲食事項

有關飲食事項，律文中很多，要求也很多，單是比丘戒中，便有四十五條。我們不必逐條介紹，除了上面所說的各項之外，筆者以爲尙有值得注意和介紹的，再予略述數點如次：

飲水要過濾：佛教主張慈悲，不應殺人，也不應故殺一切衆生。知道水中有蟲，不加過濾，便予煮沸飲用者，即犯殺戒。殺一蟲，便是一次波逸提。所以濾水囊爲比丘六種必備的物品之一。

《四分律》中說：「不應無濾水囊行乃至半由旬（約二十里），若無濾水囊，應以僧伽黎角濾水。」

《寄歸傳》中說：「每於晨旦，必須觀水。」又說：「凡濾水者，西方用上白氎，東夏宜將密絹。」又說：「又六月七月，其蟲更細，不同餘時。生絹十重，蟲

亦直過。樂護生者，理應存念，方便令免。」

《僧祇律》中說：「蟲者非魚鼈等，謂小小倒孑諸蟲，乃至極微細形，眼所見者。不應以天眼看，亦不得使闇眼人看，下至能見掌中細文者，得使看水，不得太速太久，當如大象一廻頃。」

飲水過濾，不唯護生，也合乎衛生的要求，雖然佛陀制戒，旨在護生。這一問題在現代化的城市中，不必顧慮，因爲城市中的自來水，都已過濾好了的。但在鄉村山野之間的佛弟子們，仍應加以重視。

淨食與不淨食：佛制規定，比丘不得自炊自煮，必須沿門托鉢，以免雜役之勞，並除貪求之念。如果自手炊煮，便成不淨食。但也有其例外，有病比丘要吃粥，可在寺內另結一個「淨廚」界，僧團許可之後，寺內的廚房，便成合法。唯仍不許比丘自炊，應由五戒淨人或沙彌代煮，實在無人可求，才可比丘自己動手。

今日的泰國比丘，皆行乞食制，但在寺院中，仍許有廚房，比如淨海法師就讀的瑪哈讀佛寺裡，允許吃素的人，組織素食團，在寺內由一位優婆夷代辦，大家按月津貼伙食費（見《海潮音》四十二卷八月號二十一頁）。寺中的淨廚，本爲病人

方便開設，但如齋主來寺內齋僧，亦可啓用。至於早上的小食（粥等），也可在淨廚中辦理，中國寺院中用香伙或稱道人的在家人，炊煮洒掃，實在是對的。

所有食物，時中受了時藥，必須時中食用，否則留到下午，便成不淨食或稱殘食；非時藥在時中受時中飲用，也可在非時受時中飲用，若留到第二天，便成不淨或稱殘食；如果受而過夜與食同宿，便成殘宿食，或未受食而却與食同宿，便成宿食，均為不淨食，如食便成墮地獄罪。七日藥以七日為限，盡壽藥以盡壽為限，過限即成不淨食。但也有其方便，若施淨人或沙彌，次日反受施，即成淨食；若施僧團庫中，成大衆僧食，亦為淨食；若捨淨廚中，亦成淨食。不過無論施與何者何處，施出之時，不能存有復得受用之想，如存再受用想，仍為不淨食。

後人不知淨食不淨食，對於食物供佛的規矩，也是大謬不然的。大家都以食品（即使是水果）供佛，從早到晚，甚至有以罐頭食品供上幾十天的，但那只是點綴好看，全失供佛本義。佛陀僅是日中一食，上午供佛還說得過去，下午供佛便成失禮，至於讓食品供在佛前過夜乃至供上數十天者，更不成體統了，佛子不能嚴持不淨食戒，難道也要使佛陀犯戒嗎？其實佛不犯戒，弟子却是招罪了。

根據律制：

非時漿必須以水渧淨，才可飲用。

食果類有五種淨法：火淨（乃至火一觸）、刀淨（破割）、瘡淨（蟲咬腐爛）、鳥啄淨、不中種淨（種植而不發芽者）。

食根類有四種淨法：剝淨、截淨、破淨、洗淨。

食莖葉類有三種淨法：刀淨、洗淨、火淨。

各類食物在食用之前，必須作淨，各依類別，任作一種淨法，便可以吃，否則便是不淨食。

談到供佛，往往看到都以食物的原料，稍加油煎或湯煮之後，不配作料，也不調味，就是硬棒棒生挺挺地供在佛前。這是最不合乎要求的。

我們不是常念：「三德六味，供佛及僧」嗎？

輕軟、潔淨、如法，稱爲三德。

苦、酸、甘、辛、鹹、淡，稱爲六味。

我們供僧，都要調味，豈能供佛却不要調味了？難道說僅用「淡」的一味供佛

就夠了？這是非常失敬的事。佛像雖不眞的受食，供養者則當至誠以赴。

僧俗能夠同餐嗎？演培法師去泰國弘法時，泰國的華僑信徒，每餐不敢與比丘同桌，即使勸請他們勉强同桌，也不敢與比丘共器而食，每一樣菜上桌，總讓比丘先用小碗盛出先吃，居士們才敢動筷。演培法師說，這是他們「遵南傳教的律制。」（《南天遊化》一二五至一二七頁）

其實傳譯成漢文的律藏之中，也有如此的規定：

《五分律》中說：「不應與白衣共器食。若往親里家，彼言：『我等非他，亦非不淨，何不共食？』聽繫念在前共食，但莫令手相觸。」

這是說，比丘不應與俗人共器食，當時食鉢，可能是指不應與俗人共一鉢食。今時用碗盛菜，共碗吃菜，自也不應。如果俗人不解比丘律儀，勸請共食，爲護他心，不得已時方可共食。這是爲了比丘的尊嚴，所以如此。泰國既能實行，中國自也大可效仿。若有僧俗二衆，自可分桌而食。

俗人可以吃僧食嗎？這是一個極爲嚴重的問題。現時各寺院做法會，信徒們多在寺院中吃飯；有些掛名的居士，也喜歡到寺院中「趕齋」（其實是素筵而非過中

不食的齋戒），寺院中也多有兼辦素筵，以供所謂「齋主」（其實是顧客而非供僧的齋主）的需要。

以理而言，凡物一經施捨，即無主權可言。施主供養三寶，即屬三寶所有，如果再予取還，便是取用三寶物了。

但有如下數種人可以接受僧食：比丘的父母貧苦，應先受三皈五戒十善，然後聽食，若不貧苦，雖受皈戒，亦不應食僧食；若是病人；若是俗人求出家時；若是被繫縛者；若是懷孕的婦人；若是爲寺院工作的俗人，可照工資與食；外道人可以比丘自分中的一摶，置於一處令其取食；畜生只應與一口。否則的話，施者與食者，兩皆得罪。

當然，這在現環境中，乃是一件難事。爲求兩全起見，應有方便之計：

一、寺院承辦素筵，可請居士代爲出納，由白衣烹調。

二、寺院舉行法會，近處信徒回家吃飯，遠道信徒，則不妨比照託辦素筵方法，向寺院的出納居士接洽。飯食錢與供養金應分別支付，不得混同一起。

如此辦法，庶免招致大過，但對寺院住持而言，未免多增一番麻煩。然而，爲

了不使大家招罪，麻煩一點，誰說不該呢？至於喜歡小便宜而常到寺院中「趨齋」的居士們，能開示則開示，不能開示或不受開示者，當可視同强食，比丘無過，咎由彼取。正信的居士，也不要無故接受三寶的宴請。

若有關於三寶事務的推進，必須與社會各界聯絡而請俗人吃飯者，當可視同供養三寶而方便爲之，但此不是律中規定，而是權宜方便。如果不爲三寶，而爲私人的名聞利養者，絕對不許。

供養與出生：佛弟子，食時不要忘了供佛。佛教徒臨食念供養偈，不同基督徒臨食念感謝詞。我們是供養佛菩薩，他們是感謝上帝的賜食。兩者的意義，完全不同。佛子臨食不念供養偈，便是目無佛法，不知三寶。所以明末紫柏大師，每餐必先禮佛，然後再食，但有一天，有客人來訪，欣喜之餘，食前不曾禮佛，竟先吃飯，吃了一口，方始覺察犯了過，便在其飯後，自伏佛前地上，命知事人痛打三十棒！持戒如此，能不令人肅然起敬！

即使是在家佛子，也是一樣，如《優婆塞戒經》中規定：「若優婆塞，受持戒已，若得新穀、果、蓏、菜、茹，不先奉獻供養三寶，先自受者，是優婆塞，得失

愆罪。」

出家人供養佛菩薩，要念供養偈，要禮拜奉獻，在家人供養僧寶，也要如同供佛一樣，最低限度，也得禮請納供，否則即成輕慢。演培法師在泰國時，有一次接受一位居士的：「跪在地上，手捧奉供。」便覺得：「受了這種供養的，如不做個清淨僧，那罪過實在太大了。」（《南天遊化》一二七頁）其實，唯有如此的供養法，功德才是最大，供養者的虔誠心能夠激發受供者的慚愧心，這是雙重的功德了。但願國內的居士們，也能如法供養三寶。

不過還得出家人的自我尊重，不能自我作賤！出家人應將敬佛敬僧的道理告訴在家信衆，切不可領導在家信衆辱僧，更不能勸請在家信衆犯過。事實上，在家信衆不敬僧，往往是由出家僧人自己造成的！

再說出生食，也就是施給衆生食，中國寺院的佛殿面前——應該是齋堂面前，均有孤魂臺，午供時出食於此，晚課蒙山時也施食於此。這大抵是對的，但也未必合乎要求。

先說出生食的由來：

一、過去有一種大鵬金翅鳥，身軀龐大，雙翅一展，即行萬里，但其食量也極驚人，故以海中的龍子龍孫，作爲食糧。龍王恐慌而求之於佛，隨取袈裟衣片，經各龍角，大鵬鳥便不敢吞吃龍族了。但是鵬鳥肚子餓得難受，也來求之於佛。

二、過去有一個婦人，因事發願，要吃王舍城中的兒子，後來轉生，果然生在夜叉羣中，並生了五百個兒子，每餐皆以王舍城的男女爲食。王舍城的人民，求救於佛，佛便以神力將她最小最愛的兒子藏了起來。她也來求佛陀，佛陀說：「妳有五百個兒子，尙且憐惜一個，何況人家只有一兩個呢？」她說：「但是我和我的五百個兒子，今後再吃什麼呢？」

三、過去在曠野地方，有惡鬼，專門吃人，受了佛化之後，便不敢再吃人了，但它也求佛陀，究竟去吃什麼呢？

由於上面三個原因，佛陀宣佈今後凡是我的弟子，食時皆當出食施捨，否則便不是我的弟子。

可見佛子吃飯皆應出食，普施以上三類衆生，但却不是孤魂。餓鬼夜間食，午飯出食，也是吃不到的。所以午供出食時要念：「大鵬金翅鳥，曠野鬼神衆，羅剎

（夜叉）鬼子母，甘露悉充滿。」

我們中國出生食，皆在供佛以後，僧食以前。但在《寄歸傳》中的記載：「未食前呈，律無成教。」出生食應在僧衆行食之後。這也有道理的，僧比佛小，所以供佛在先，異類衆生，不比僧高，應該出生在後。

另有佛陀成道以後，最初受供，食畢便誦：「所謂布施者，必獲其利益；若爲樂故施，後必得安樂。」這是爲施主祝願，願施主得益得樂。出家人應該如此。

談談「持午」的問題

持午這個名詞，尚有研討的必要，以十二時辰推算，午時是日中十一時到下午一時，如說過午不食，應到下午一點鐘以後才不能進食，其實持齋的是過日中不食，應當稱爲到午不食。所以持午一詞，頗爲含混不清，叫得並不恰當。照本義說，應稱持齋，因爲過中不食是齋戒。但到今天，多半把吃素叫做吃齋，若說持齋，很多人是分不清的。事實上，吃素就叫吃素，絕對不可稱爲吃齋。

過中不食，在比丘戒中，僅是波逸提戒，我們生活之中，比這更大更嚴重的問

題，還有很多，同在波逸提戒中共有九十條，由於環境的限制，我們所能做到的，實在並不理想。再說佛將入滅之時也曾告知阿難：「自今以後，微細戒可捨」。只因阿難於當時悲痛萬狀，未能問明佛陀，那些是微細戒，弘一大師的推測，「或即指此」三篇以下的威儀戒而言，亦未可知。波逸提，便是第三篇。所以有人主張：我們的時代與環境不同，過中不食是不必要的。

然而，我們又當明白：從八戒、十戒、式叉摩那戒，而到比丘、比丘尼戒，無一沒有非時食戒。此戒雖然是輕戒，却是輕戒中的重要戒，沙彌破了非時食，不得登壇受比丘戒，式叉摩那破了此戒，應該從頭再受六法。它的嚴重性當可見其一斑了。所以弘一大師也主張此戒必持。

蕅益大師，勸人持齋，並且列舉十大益處，其綱目如下：一斷生死緣，二表中道義，三調身少病，四道業尊崇，五堅固戒品，六堪能修定，七出生智慧，八離鬼畜業，九不惱檀信，十不擾行人。（詳見《寒笳集》四三至四五頁）

在《根本律》中，佛制：「無事斷食，得越法罪。」比丘不得以斷食顯異，而來沽名釣譽。但是佛制比丘，除了不許非時食，還鼓勵實行頭陀行中的一坐食與節

量食。《涅槃經》中並說，進食時應作如食子肉想。由於需借此色身修道，不得已飲食，絕非爲了貪求自身的肥美好看而求飲食。

有人講到營養問題，恐怕營養不夠，身體支持不住；有人說晚上不吃東西，肚子餓得難受，甚至會成胃病。

這些都是事實。但如眞的有病，七日藥、非時漿，乃至可以吃麵。如果晚上空胃睡不著，佛許吃石蜜，如果會成胃病，要是能有流汁的非時漿，正可減少胃的工作。如說中國不是印度，出家人能有一日三餐的粗茶淡飯，已不容易，那裏去找非時漿？如將晚餐的代價加入中餐，使中餐吃得豐富些，不就成了？同時也不妨訓練控制胃的活動，心理可以轉變生理。據心理學家研究：胃壁會有習慣性的工作時間，一到時間，它便收縮起來準備工作，如果吃一粒糖，乃至吞一口唾沫水，便可止住胃的收縮活動（普通說的飢腸轆轆）；另外，胃液的分泌，能使食物糜爛，幫助消化，如果胃中沒有食物，胃液的分泌，就可能腐蝕胃壁，而漸成爲胃潰瘍或更嚴重的胃穿孔了。然而胃液的分泌，是聽大腦指揮的，大腦想吃東西時，便會發生「口水直流」的現象，口水便是唾液腺的分泌，唾液腺分泌出來以後，胃液也就開始

分泌了，所以有些人由於工作或特殊事故的緊張，便忘了吃飯，也忘了肚子餓，若將色香味俱全的食物擺到面前時，立刻便會感到肚子餓了。

同樣的，若能養成習慣，到了晚餐時，並不想到吃的問題，肚子也就不會餓了，這一點我是試驗過了，而且完全應驗。

營養的問題，是現代化的名詞，迦葉尊者終生持一食，也能活到很大的年歲。不過營養的補充，在凡夫而言，仍是一個實際問題，所以佛陀許可除了靜坐不勞體力的比丘之外，他如行路人、斷食人、病人、守護人、營作人，均可受持七日藥。七日藥以今日而言，指熟酥、生酥、石蜜、油等，乃是奶類、糖類、油類的高級滋補品了，什麼脂肪、蛋白質、礦物質，以及炭水化合物等，都有了；如加上非時漿，現時可用果子露或用果子粉來冲調，什麼維他命的需要，也有了，要多少卡路里也夠了。何必一定要吃晚飯？再說，佛時凡有客比丘午後到達，均有非時漿招待，以減路途中的飢渴，不吃晚飯又何妨？不過最重要的一點，提倡持齋，並不即是提倡以七日藥及非時漿來代替晚餐，因為七日藥與非時漿的受持，也有限制，若無正當的理由，除了飲水，不得吃任何食物。

有人批評持齋的人說：「持午的人肚子特別大，他們中午一頓，就夠我們吃一天的了，他連晚上的一份也吃下去了，這有什麼稀奇？何必自找苦吃，把胃塞得老大老大的！」

這要請批評者了解的，持齋只是持戒，不是賣稀奇，也不是表演節食或絕食，他們爲了營養的需要，中午多吃一點，難道就不應該嗎？只要他們的肚子裝得下，多吃又何妨！

最要不得的是持齋者，以持齋爲招牌，以持齋來賣道，好像持齋以後就是道行高超似地。故也有人批評：「現在有人持了午，就可以稱爲律師了。」這是最最可惡的觀念！持戒是本分中事，戒律很多，僅僅持了一條小戒，便可空腹心高，那成什麼持戒？同時在我國而言，持齋戒的人，未必皆比不持齋戒者所持的戒更多，甚至有些持齋的人，還不及不持齋戒者的更值得尊敬。持戒是本分事，憑何值得驕傲？再說，時下持齋者，多半只是不吃晚飯而已，根本不成持齋。時間過了不成齋，無緣而受非時食，不成齋，食後不漱口，不將牙中膩垢清除，不成齋。試問持齋者，眞的如法嗎？餘如受食同宿，不受而取食物等等，所犯之罪與非時食相等，嘛嘛

均犯波逸提！持了一條不吃晚飯戒，又有什麼了不起？

然而，持戒總比犯戒好，未持齋戒的人，不要反對持齋戒，應該自念慚愧，應該讚歎持齋功德，不要反加輕謗。不持齋不要緊，不要再犯一條惡見罪。破戒墮地獄，破見即成一闡提了！切記切記！

我很了解，在弘法奔走的人，不易持齋，在負責寺院職務的，也不易持齋。第一有應酬，第二應酬中的午餐也難準於日中之前吃完。因爲我們中國的佛教，向來不重律制，故一般而言，更無律制教育的常識，如果營事比丘眞要持齋，不唯增加他人的麻煩，也將常常斷食！若不發大道心，那是持不成的。但是事在人爲，如能普遍地灌輪與提倡，並能得到大家的合作，那是不難辦到的。

說到這裏，我想附帶指出兩個頗爲嚴重的問題：

第一，出家人不持非時食戒，不得爲在家人作八戒阿闍黎，凡是爲人授八關齋戒法者，必須終身持非時食戒。否則俗人於每月的六齋日，尚且來向出家人求八戒法（其中有非時食一戒），出家人反而不持非時食，那就不合理了。好在我們中國，殊少有俗人持八戒的，即使持六齋日的八戒，也殊少向比丘按日分別求受的。

第二，出家人不斷殘宿食（曾經接觸過的食物，到次日即成殘食，將食物置於室內共宿至次日，即成宿食），便不能證阿羅漢果，在家人最多只證三果而不及四果，主要即因不能斷除殘宿食。不過佛陀曾說，末法衆生，雖修道亦無證道者。如今既無證果的可能，這一戒也就不怎麼嚴重了。

托鉢與吃鉢

前面說過，乞食之法，乃是印度一切出家人之所共同遵行。外道的出家人是如此，釋尊創教後的出家弟子，也是如此，其中實也含有「隨順風俗」的重大成分。不過，乞食法門，對於出家人來說，實在是非常適合的。一則出家去貪，既然每食行乞，不必爲飲食的儲蓄而操心，人皆有其儲蓄的習性，今天準備明天的，今年準備明年的，甚至有「人無千歲之壽，却有萬年之計」的準備，一有儲積食糧的念頭，貪心也就隨即生起。如果實行乞食生活，這一助長貪欲的念頭，也就自然消失了。再則利用乞食的機會，沙門遊行人間，了解人間疾苦，爲人間的大衆結緣，並可趁此機會接近人間大衆，教化人間大衆，沙門雖然出家，仍能與人間生活打成

一片，同甘共苦，行頭陀行，依次乞食，不問貧富，不別美醜，供養什麼，就吃什麼。雖或有受了許多人家的供養，還不夠一餐之飽，這種生活是艱苦的，然而這樣一來，出家人不與人間隔閡，可使人間大眾多些親近的機會，並可得到人間大眾的信仰與尊敬。中國的佛教，出家人關在山門之內，自炊自食，不與人間接觸，吃好吃壞，人間大眾並不了解，甚至有人以爲最懶的人才去出家，這樣的佛教，雖然高喊大乘精神，廣度衆生，實際上却將佛教與人間隔絕起來了。另外還有一種由於乞食而來的好處，那就是身體的運動，佛制戒律不許比丘有跳躍奔跑與手揮脚踢的行爲，但是佛陀鼓勵比丘「經行」，故在每一寺內，均有經行道，即使老病比丘，扶著沿經行道而牽設的繩索，也要經行，這是一種修持法門，但也是一種最佳的運動。至於每天乞食，出外走上幾小時，不也相似於經行的運動嗎？

不唯比丘乞食，佛陀雖有經常的施主供養，或請去赴齋，或由施主送到精舍，或由侍者代取代乞，但是佛陀也時常雜在比丘羣中或單獨出外乞食。可見乞食一法，在佛制的出家生活中，是很重要的。

乞食也稱爲托鉢，因爲乞食所用食具是鉢而不是碗，因爲用鉢乞食，可以不使

飲食外溢；同時古代的印度，根本沒有用碗的，無論僧俗貴賤，都是用鉢，這是他們的風俗如此，唯有以鉢的質料來簡別僧俗內外。律中指出：如來用石鉢（據說如來成道以後，初次受供，由天神取石，合成一鉢，奉獻如來），在俗白衣用金銀琉璃等的寶鉢，外道沙門用木鉢，比丘應用鐵鉢與瓦鉢。

鉢有大的也有小的，有裝飯的也有裝菜的。鉢的種類有三等：一叫鍵鎡，二叫小鉢，三叫次鉢。大鉢可有兩個，小鉢放在大鉢內，依次放下，隨容幾何，均可受用。這也好像我們用碗，碗有大小，作用各別。托鉢乞食，實較用碗乞食方便得多。行乞時，鉢可托在手上，置於胸前，也可用布作鉢囊，繫布帶絡於肩上。至於比丘進食，是否必須用鉢，我尙未見律文，但以今日的南傳小乘比丘而言，則也未必盡然，他們托鉢時固然用鉢，如果赴施主之請而去應供時，盤碗盃碟，一概不拒。即如近世律祖弘一大師，他也用的是碗，不過他爲清淨，所用之碗，不與大衆混雜。大陸叢林有的用鉢過堂，叢林生活却多不遵律制。事實上即使爲了持戒，必須用鉢過堂，那也是枝末之中的枝末事。當然，如以好心持戒，即使持的小戒，也應歌頌讚歎的，但如持了小戒却鬆了大戒——四棄十三殘，那就不該了！

托鉢生活是出家人所值得提倡值得恢復的，但是佛教傳到中國，正像橘樹過淮變了質，傳來的是佛的大法，卻將佛的生活規則遺失了——其實是中國佛教未能接受佛的生活規制，一味講大乘行的權巧方便，小乘行的律制生活就始終沒有徹底遵行過，即使是以持律而名，並對中國律制有大貢獻的諸大律祖，也未遵行此一托鉢的遺規，大家都以為環境和風尚不同，所以行不通！

今日的臺灣，固然沒有托鉢比丘，但也有人希望能過托鉢生活的，我很贊成這種希望，尤其今日臺灣的比丘並不多，向信徒化齋，信徒的負擔也不會太重。不過於開始之時有幾樁困難，第一、比丘與信徒皆不知應供與奉供的規矩；第二、中國比丘持素食，又多不持過中不食，將使應供者與奉供者均有不便；第三、每天托鉢是很辛苦的，托鉢而得的飯菜，也是不能全合自己口味的。

不過事在人為，如能發大真心，踐履佛制，當可克服一切困難，而能完成理想制度的。

說到托鉢，因為距離佛世遙遠了，不唯中國比丘不能如理遵行，即在泰國的小乘比丘，也未能夠絕對遵行，佛制比丘不得不結淨廚界便在寺內炊煮，比丘也不得

自己炊煮。但見《海潮音》四十三卷四月號，淨海法師的報導：「因爲泰僧有些日子托鉢不夠吃，或者有時不出去托鉢，所以每一個比丘和沙彌，都自備煤油爐和小鍋等。」又說：「出家人平常也自己加菜，派寺中的俗人去市場買已被屠死的魚肉及蔬菜同來煮。」這於嚴正的佛制而言，是不合要求的。但是他們更比我們合乎要求者，乃是事實。

這篇文字，到此可以結束了。我以「但願如此」的心情寫了出來，未是之處，容有難免，尚祈尊長之鑒教正之。

一九六二年四月九日稿於臺灣美濃朝元寺（《海潮音》四十三卷六、七、八期）

論經懺佛事及其利弊得失

一種宗教之能激發其教徒的宗教情緒，往往是賴於宗教生活或宗教儀禮的推動；宗教徒之能夠由其一己之信心，而感通諸佛菩薩或上帝或鬼神的靈驗，往往也是導因於宗教儀式的實踐，例如祈禱、禮拜、持誦、觀想等的媒介。所以誦經禮懺，並非屬於佛教的特色，佛教有誦經、有懺悔、有禮拜、有祝願，基督教（含新舊兩教）也有，伊斯蘭教也有。因此，如想確認佛教具有宗教的功能，如果還希望佛教徒們保留若干宗教家的氣質，那末對於經懺佛事的問題，談修正則可，若言廢除則斷斷以爲不可。

經懺非佛制

經懺佛事，在時下聽來，總覺是個不太高尚的名詞，總覺得比不上講經說法，能夠令人肅然起敬。所以儘管有人要求繼續維持下去，但也有人不時透出幾句埋怨的呼聲。事實上，經懺佛事不是創自佛教的教主釋迦世尊，經懺佛事的出現卻是由於佛陀的應化人間而來，不過不在佛陀的當世，而是在佛陀去世或入滅之後。在佛的時代，佛陀不但不主張繁文縟節的誦經儀式，根本無經可誦。甚至佛陀的創教，目的正在反對婆羅門教那些繁瑣的宗教儀節，宗教師們為了應付這些繁瑣儀節，便專習儀節而不求儀節內容的宗教義理了。所以宗教的儀節，一變而成了迷信的排場，只知虛應，不求實際。於是那些宗教師們脫離了宗教的虔誠與宗教的聖潔，除了他們的職業是宗教門庭中的導具之外，漸漸地，他們的生活，便毫無一點宗教的氣質可言。尤其宗教的傳統觀念，使他們早已成了社會之中的特殊階級，因此，也更容易走上腐敗一途。一種宗教，如果到了這一地步，它的接受自然律則的淘汰，乃是意料中事，假使沒有原始的眞理或價值，作為它們中興復活的動力，它們便將與人類的歷史作永久的告別。比如希臘、巴比倫以及各種原始民族的教派，到目前為止，多已成了歷史的陳跡。

我們從各種跡象去看，至少在佛陀的當世，並沒有也不主張弟子們專靠誦經禮懺，作為一種行持方法的。當時雖有誦經的人，但那是誦來教人如法修行。誦經最有名的，要算是阿難尊者了，他在佛滅之後，由摩訶迦葉所召集的大會中，向九百九十九位大阿羅漢（連他自己共為一千，亦有說是五百人的），宣誦佛在世時所說的一切法要，那就是佛教史上有名的「第一次結集」。在第一次佛經的結集之中，好像還沒有作成筆錄的文獻，此後佛教徒們，學佛聞法，都靠口頭傳誦，就這樣，大概傳誦了一個並不太短的時間，然後才有成文經典的出現。最初為求佛法，必須請人背誦，為了使得學的人，深深記住，所以教的人，將其所知的某部或幾部經典，一遍又一遍地重複背誦，學的人也一遍又一遍地跟著重複朗誦，這大概就是反復誦經的起因。演變至今，就覺得誦經的遍數愈多，功德也就愈大了。不過這一觀念也並不錯（後面將加討論）。其實像這種情形，豈獨佛教如此，基督教的《四福音》，伊斯蘭教的《可蘭經》，都不是耶穌及穆罕默德的當世就有的，傳說穆罕默德一手執《可蘭經》一手執寶劍，用武力傳教，其實那不是穆罕默德，而是他的後世信徒。穆罕默德，執劍傳教是有的，但其本人並未手執《可蘭經》。正如儒家的《

論語》，並非孔子的手筆，只是其門人所記孔子的言行錄。當時孔門的弟子，並沒有《論語》可讀，後世的儒生，却非讀《論語》不可。並且不怕多讀，讀一遍有一遍的受用，讀一遍有一遍的啓發。那末佛教的經典以及佛教徒的誦經，自也屬於同樣的道理了。

實踐與簡單

不過，凡是一樁事物，有它新生的因素，有它成長的因素，也必有它衰敗的因素，日久成習，習久成弊，積弊成非，這是世間法則的必然現象。好像我們人類，從初出母胎的嬰兒，經過童年、少年、青年、壯年、老年而復歸於一死，如果根據物質不滅，靈魂常在的原則，一個人的死去，也正是他另一次新生的開始，如同我們穿舊穿破了一件衣服，必須再換一件新的穿上。佛陀的出現應化，革除了婆羅門教的腐敗，重在實踐，重在簡單。佛陀初期隨處說法，隨處即是道場，佛在隨處坐下，隨處便是獅子之座。他不選擇地點，只要機緣需要，隨處都可說法，總有千萬凡聖弟子圍繞，諸天菩薩種種寶物莊嚴供養，那種絢麗宏偉的場面，實在不能稱爲

簡單。再如王舍城的竹林精舍，舍衛國的祇園精舍，都是非常莊嚴宏偉的道場。但這不是佛的本意，我們知道，佛陀生在藍毘尼園的無憂樹下，修道在雪山的野外，成道在尼連禪河邊的菩提樹下，初轉法輪於鹿野苑中，開宣華嚴法會於屍陀林中，涅槃示寂於拘尸那迦羅城外的娑羅雙樹間。可見，佛陀的一生，與林間，與樹下，特別有緣，中國唐代禪宗祖師創建大衆修持的道場，稱爲叢林，這也可能是其原因之一。那末佛陀當時的佛事，中國初期的禪門，可能表現得最爲接近，所謂擔水砍柴，舂米洗碗，日常的生活，無不都是佛事。然而另一方面，由於經典的傳誦，由於虔敬的表達，漸又使簡單的切實的佛教，演成了儀節與義理並重的佛教，再演變而成只行儀節不重義理的佛教；到最後，僧徒們便將經懺佛事，當成了糊口的營業。到此地步，佛教的衰微，也就難免了，革新的呼聲，也就出現了。這在世相的變遷上，好像是必然的行程，也是意料中的結果。所以我們不必驚訝，不必哀歎，但看我們能不能擔起中興奮發的任務，作一番改革，作一番澄清。

讀誦禮拜與益生薦亡

我們在大乘經典之中，差不多每一部都會看到，諸佛菩薩鼓勵並讚歎受持、讀誦、書寫、禮拜，以及爲他人說的無量功德。每說凡爲經典所在之處，即是如來法身所居之地，亦爲如來舍利塔廟所現之境，所以讀經的人，等如佛陀的再次說法，也同阿難口誦「如是我聞」的當時，同樣的莊嚴，讀經者於讀誦之時，彷似親臨佛陀時代的各大勝會。佛陀時代的常隨弟子，因其根機深厚，所以每逢一次法會，每聽一次開演，就有很多弟子證得各種聖位聖果，所以佛陀也不必再將同樣的經典，重復宣說。事實上，佛陀說法四十餘年，演教三百多會，雖然沒有重複過一部經典，佛法的內容，往往總是三法印、三學、四諦、六度、八正道、十二因緣，加上依報正報、四聖六凡、生死涅槃等等，故也沒有重複開演某一部經典的必要。再說所謂經典，在佛的當世，根本沒有成文，佛陀只是隨緣相機而說，決不會肯定那一部經是最好的，那一部是次好的，所以經中要說「深入經藏，智慧如海」，並非教人僅僅捧住某一部經來死讀死誦。當然，如果我們在經藏之中，涉獵一番之後，覺得某部經典或某幾部經典，最合自己的胃口，因爲我們根機淺薄，那是不妨專門返復讀誦它們禮拜它們的。那時，我們多讀一遍多禮一拜，將會多一分的收穫，漸漸地

由於讀誦禮拜，而能化經中之境於身心之內，化此身心而通感通達乃至通透於諸佛的性體。至於一般人的盲目讀誦，不解經義，只求功德，如果不能由於讀經而放下散心入於定境，或藉懇切的虔誠而感應神靈，那他除了薰習作用的一點所謂功德之外，並無多大的意義。

佛教誦經禮懺，在原始的乃至小乘的，多不如中國大乘佛教之來得隆重，就尊法崇道的立場說，身爲中國人的佛教徒，應該感到欣慰。因爲佛教來中國，自成一個形態，而成爲純中國的佛教，中國佛教的經懺佛事，也與其他國家的佛教不同。經懺佛事的起源已如上述，佛教來到中國的初期，所做的佛事，大多是譯經的工作，甚至把誦經講經的事，也合併在譯經之時擧行。比如鳩摩羅什法師及玄奘法師，他們的譯場，同時也就是講堂，主譯的人，往往手持梵本經卷，口宣漢譯經文，邊譯邊講，邊加研究，邊予指導，所以主譯者既是譯師也是導師，助譯者既是譯員也是弟子。至於專門讀經，那是經本譯出之後的事了。不過我們可以肯定，讀經或誦經的最初，目的是在自修，至於受雇於他人的所謂「得人錢財，與人消災」或「超薦亡靈」的讀經誦經，既不是原始佛教的色彩，也不是中國初期佛教的形態。因爲

中國的社會，先已有了道教的流行，佛教這種「消災」與「薦亡」的佛事，非常可能是受了道教所謂「作法」的刺激，所以應運而生，以資抗衡道教，免得道教在這方面優勢獨佔。（此係個人的假設，究竟是不是如此，尚待作進一步的考證。）因此，直到目前，如《水陸儀軌》，雖經唐之法海、宋之四明、明之雲棲等數度刪增，它的文字之中，尚有一些道教的觀念。然而筆者又可肯定，凡以虔誠懇切，感念求法之心來讀誦經典，他必能有得於心，有了心得，他又必不甘心永滯於讀誦的一個境界，必定會油然生起弘法度生的利他精神；所以小乘人的不會永停於自利階段者，原因也在於此。否則的話，似乎也可反證，他雖讀誦經典，等於沒有讀誦，正如拳擊虛空，沒有反應，等於不擊；同時也可證明，讀誦的目的僅為利養，並不在乎求法。

上面說到中國佛教之有消災薦亡，可能是受了道教的影響，但是中國佛教之有薦亡法會的開始，有史可考的，則起於梁武帝蕭衍，最有名的《梁皇寶懺》及《水陸儀軌》，都是梁武帝時代的產物。發起於梁武帝，助成於同時的寶誌公大師。誌公大師，傳為大士菩薩化身，應化當時，頗能顯示神異，所以梁武帝迎供之後，每

有疑異，必請誌公相議。相傳《皇懺》之由來，係因武帝懷念皇后郗氏之亡，郗氏轉墮巨蟒之身，求乞超度，詢以誌公大師，誌公則說：需要禮佛懺悔，為其滌除罪障業垢，方可拯拔郗氏皇后。於是梁武帝便禮請誌公從諸多佛經之中，採錄諸佛菩薩名號，其中懺文，全為佛說法語，刪蕪取精，共成十卷。以我們現在來看，《梁皇寶懺》的內容，的確可誦可讀，可禮可閱，除了聖號的插入，實即一部綜合性質的佛經，所以相傳至今，禮誦不衰，而且常有靈驗。再說《水陸》的緣起，據說是梁武帝在夢寢之間，有一高僧示夢，教他普度水陸有情，一切含靈，所以他在寶誌公的協助之下，徧覽大藏，以無量威德自在光明如來陀羅尼為其中心，製成《水陸儀軌》。故以《水陸儀軌》的內容來看，實即是瑜伽燄口的擴大。燄口之產生，是由阿難林間習定，觀音大士化餓鬼王身，告訴阿難，三日之後，當墮餓鬼道中，阿難急向佛陀請示解救之道。佛陀即以佛在過去無量劫中，曾作婆羅門時，於觀世音菩薩及世間無量威德自在光明如來之所，所受無量威德自在光明如來陀羅尼法，授予阿難，命其加持此一陀羅尼法七遍，能令一食變成種種甘露飲食，即能充塞法界，能使無量恆河沙數一切餓鬼，及婆羅門仙，異類鬼神，皆得飲食飽滿，並能解脫

苦趣，超生天界，或得聖果。能以此一廣大布施的功德之力，便可使得行者，福德增加，壽命延長，此是消災植福延年益壽的最佳法門了。所以〈水陸綸貫文〉的開頭便說：「面然興權，眞是所謂冥被阿難，我佛慈濟，開演妙法，此最初施食之大因緣也。」根據雲棲大師《竹窗隨筆》中則說：「昔白起以長平一坑，至四十萬，罪大惡極，久沉地獄，無由出離，致夢於武帝，武帝與誌公諸師，議拔救之策，知大藏有水陸儀文……而今藏並無其文。」可見面然興權，佛授阿難施食的法門，傳來中國很早，後來失佚了。因爲我們知道，燄口施食，現在藏經中最早的漢譯，是出自唐代天寶年間的不空三藏之手，叫做《瑜伽集要救阿難陀羅尼燄口軌儀經》。但是水陸儀文的內容，又像是燄口的擴大，水陸的製成，却遠在燄口之前的梁武帝時代，相差約二百年的光景，那末雲棲大師所說，梁武帝時，即知大藏有水陸儀文，也可能是眞的，不過梁武帝以後的水陸儀軌，已是出自梁武帝及誌公等諸師的重製，而不同於先前的水陸儀文者，也是眞的。否則水陸的來歷，便沒有基礎了。

祖師廣修經懺非爲僧衆糊口

我們看《皇懺》、《水陸》、《燄口》，身為一個佛教徒，實在不敢主張廢棄，其中除了有些觀念已不適合今日的時代之外，它們的文字都很優美，情意都很深切，尤其我們如果還能不以為禮佛持咒是一種迷信或浪費的行為的話，我們不但不該反對，並要更加讚歎。在中國佛教史上，提倡經懺佛事最為積極的人，要推雲棲大師。甚至有人明知若干經咒如《血盆經》、《胎骨經》、《高王觀世音經》等是出於中國民間的偽造，文字拙劣，義理不暢，但因這些頗受民間傳誦，並且時有靈驗，所以也加羅列；因其以為，文字雖出偽造，諸佛菩薩聖號，却是出於佛經，所以仍有靈驗可觀，所以不敢妄自廢棄。唯因由於經懺佛事而流為僧衆的營生職業之後，僧衆天天應赴，精神不能集中，身心勞於疲憊，經懺佛事變成虛應塞責，住持以此作為生意般經營，僧衆則以此為糊口的生計。於是僧格尊嚴掃地，佛門精神蕩然。因此就有一些人們批評雲棲大師不該提倡經懺佛事，延留至今，竟是流毒沙門，成為佛教衰頹之禍因。不過我想，雲棲廣修經懺法要，目的是在弘揚聖教法門的自利利他，並希以此利及法界之內九種十類，一切有情，同得解脫，共證菩提，實出於菩薩救世的大慈悲心，至於經懺佛事的流弊，諒非雲棲大師所曾料及。

勿落原始宗教的泥沼

本來，佛教的經懺佛事，是用來自修的，不是用來超度亡靈的，雖在自修之中，回向功德，普爲四恩三有，不爲自求福報。但是自修出於自動，有人布施，固要自修，無人布施，也要自修。所以受請於人而去誦經禮懺，並且掂斤看兩，講好人數，說好一人幾支香，一支香多少時間，一人多少錢，一堂佛事多少錢，這種現象在佛陀時代是看不到的，也是佛陀極端反對的。然而人類宗教的最初形態，是巫師或祭師，原始的人類，一切的禍福苦樂，都委命於他們，他們的職掌，便是禱福禳災。人類需要宗教的安慰，也在於此。人類總希望有一些能夠感通於神明的宗教師，來爲他們祈求，將他們的願望通過宗教師的媒介，而達於神明，神明便可爲他們消災降福，爲他們解決問題，幫助他們表達對於生者的恩義，對於死者的懷念，對於神明的敬意。這種觀念，在人類的潛意識中，直到現在，仍未消滅，這也正是人類之中尙有宗教存在的主要因素。所以佛教傳來中國之時，並沒有度亡的佛事，到了梁武帝時，由懷郗氏皇后的去世，而創製梁皇懺本。即如水陸儀文，或者傳譯於

梁武帝之先，但水陸之由，起於阿難施食，以理推之，阿難施食之時，除了他本人依法加持無量威德自在光明如來陀羅尼法之外，似乎沒有第二人乃至第三人參加的必要。至於水陸道場的內壇外壇，人數衆多，組織繁複，規模龐大的所謂無遮大會，實非佛陀時代的本來面目，而是梁武皇帝的虔心供養。以其君主之尊，一國之富，來莊嚴此一水陸道場，自屬應然。不過我們可以斷定，經懺佛事之應用於度亡法門的專課，乃是創自梁皇武帝，但那也是出自原始人類對於宗教要求的同一情緒。這對後世的中國佛教來說，其利實不足與其弊相抵相衡。佛教本不是原始的宗教，也不負有原始宗教的使命，但是自有類似情形之後，也就降下一格，迎合了原始宗教的要求。更不幸的，一到後來，竟爾急轉直下，一瀉千里，佛教的僧衆，多從人天師範的寶座上，跌下了巫師或祭師的泥沼，甚至不如巫師祭師地位的受其社會之尊重。事實上，佛教可以不必同流於原始的宗教，因爲佛教的僧衆，絕不同於巫師；巫師皆以神明的代言人或化身自居，他們自處於超然的地位，只承認他們才有能力與神明接近。佛教的觀念，主張人人平等，衆生平等，只要工夫到家，僧衆固可感應諸佛菩薩，並且可以自我昇拔於諸佛菩薩的地位，人人也可感應諸佛菩薩，並

也可以自我昇拔於佛菩薩的地位。僧衆與一般人的不同之處，是在教導一般人去如何感應諸佛菩薩，如何自我昇拔於諸佛菩薩的地位，僧衆絕不可能大權獨攬，獨力經營經懺佛事；爲求超凡入聖，僧衆固該誦經禮懺，一般人也該誦經禮懺。一般人之供養僧衆，決不是爲了將自己乃至親屬死後的前途，委諸僧衆，而是爲了僧衆能夠教導自己如何才可於死亡之後，不致墮落三惡道中。這同樣是宗教的要求，但已不同於原始的宗教，而是原始宗教的昇拔。

現行佛事的經與懺

我們看，現行而被僧衆們經常作爲消災薦亡植福延壽的經懺，不出《水陸》（已少啓用）、《燄口》、《皇懺》、《水懺》、《大悲懺》、《淨土懺》、《藥師懺》、《地藏懺》，及《華嚴經》、《法華經》、《金剛經》、《心經》、《彌陀經》、《地藏經》等等，其中的懺文都是中國人編製的，《水陸》與《燄口》，雖有它們原始的依據，但也出自中國人的衆力糅合。《水陸》由阿難開始，經寶誌公、梁武帝、法海英公、長廬賾公、四明東湖志磐法師、雲棲蓮池大師、源洪法師，

以及東坡蘇文忠公、東川節推楊公等的數度修輯，潤文闡揚，才存今日的面目。燄口與水陸同根，由阿難發源，經不空三藏於唐時天寶中譯出（其實是口述）《瑜伽集要救阿難陀羅尼燄口軌儀經》，阿闍黎節之為《瑜伽集要燄口施食儀軌》，海上增益科儀，天機節去繁蕪，雲棲重加修訂，目前國內所用《瑜伽燄口施食要集》，則為寶華山癸酉年修正本。可見燄口施食，變遷更改好多次了。今在《大正藏》中，有關燄口施食者，有如下數種：

佛說救拔燄口餓鬼陀羅尼經

佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經

施諸餓鬼飲食及水法

佛說甘露經陀羅尼咒

甘露陀羅尼咒

瑜伽集要救阿難陀羅尼燄口軌儀經

瑜伽集要燄口施食起教阿難陀緣由

瑜伽集要燄口施食儀

佛說施餓鬼甘露味大陀羅尼經

其中內容，長短不一，有的很長，包括咒品文相乃至手印觀想，有的僅僅一個短咒，然其本質，大致相同。我們由此可見，佛法的流傳，同一經本，同一出處，流之愈廣，傳之愈久，膺本或異本也就愈多，弄到最後，甚至不知究竟那一版本最近原始的稿本。好在不出佛法的大體，全部都可算是佛法。佛口親宣的是佛法，諸大菩薩，古德先賢，所說所製者，也是佛法。所以除了經典之外，諸部懺儀，皆為我國歷代帝皇高僧所作，不過除了水陸、燄口、皇懺之外，皆為自修之用，如《三昧水懺》，是唐朝懿宗時代的悟達國師，以迦諾迦尊者化示三昧法水，洗除他的人面業瘡之後，便作懺法，朝夕禮誦，以消宿世怨業。宋代四明尊者知禮大師，根據伽梵達磨所譯的《千手經》，作成《千手千眼大悲心陀羅尼懺法》，簡稱《大悲懺》。宋代慈雲懺主，根據《無量壽經》、《大彌陀經》、《十六觀經》、《阿彌陀經》等製成《往生淨土懺願儀》，也是備作學人自修之用，並且規定，共修此一懺法，多者十人，再多則不可。行此懺法，非常嚴格，唯恐行者失之流弊，特於懺儀之前，提出十項規定，果眞如法而行，不難一心不亂，花開見佛。《藥師懺》是本

著《藥師經》而來。《地藏懺》是明代八不道人靈峯蕅益大師智旭所述，因他本人，是在二十歲的那年多天喪父，及聞《地藏本願經》，便發出世之心，故在出家之後，深敬地藏本願，切念地獄衆苦，便以《地藏十輪經》、《占察善惡業報經》、《地藏本願經》，製成《地藏菩薩懺願儀》，以期大衆，共洗先業，克求聖果。在此我們可以明白，先賢古聖，製作懺法，不是爲了後世僧衆造飯票，而是出自大慈悲憫的本誓願力。後世佛子自甘墮落者，實在無理遣過於先賢古聖的製作懺法。再說經典，嘗說不讀《華嚴》，不知佛家的富貴，八十一卷《華嚴經》，如能透底通達，便可事理無礙，理事無礙，事事無礙，不是正等正覺，也是登地菩薩了，所以讀誦《華嚴》，往往可以開大智慧，得大靈異。《法華經》七卷二十八品，讀誦靈驗更爲卓著，例如天台智者大師，修習三昧，誦經至〈藥王菩薩本事品〉，豁然大悟，寂而入定，親見釋迦世尊的靈山一會，儼然未散，獲一旋陀羅尼，自是以後，照了法華，如曦和之臨萬象，達諸法相，似清風之遊太虛。《金剛經》、《心經》是佛教闡釋因緣生法，性本空如的要典，能夠全部受用，便可進入一眞法界；不要說全部受用，如果心誠意淨，即使聽聞一句一偈，也能一念頓悟。例如禪宗六祖慧

能大師，他聽五祖講《金剛經》至「應無所住而生其心」句，豁然開悟。《彌陀經》是修習淨土法門的要典，藥師經是懺除罪障的要典；一攝彌陀願海，一歸藥師願海；一求西方淨土，一望東方淨土，都是極好的修行法門。至於《地藏經》，要在闡揚地藏菩薩本誓大願，「衆生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛。」所以地藏菩薩最易接近，所以《地藏經》上要說：「閻浮衆生，於此大士，有大因緣」，只要一讀禮，一聞名，一讀此經，便有無量福報，終至必出苦輪。

由上看來，經懺佛事，並非壞事，相反的，如果不是經懺佛事，我人的信佛學佛，也就無從生根著力。主要在乎經懺佛事，不得視爲營生的工具，而是要將經懺佛事當作我人通向成佛之道的橋樑，我人應在經懺之中體認成佛之道的種種方法，以期學佛所學，行佛所行，達於證佛所證的無上佛境。

談口內容及佛事要求

最覺得荒唐的是，我雖曾由經懺生活之中打滾過來，但對經懺佛事的內容及其意義和義理，却完全不懂，我只曉得人家如何唸得好聽唱得好聽，我就學著唸學著

唱，（如今時隔十多年，嗓子，中氣，以及那些本領，都已不行了）我曾問過一位在小廟上掛頭牌，並在寶華山當過維那的師父：「瑜伽燄口四字怎麼講，放燄口為啥要戴毘盧帽？」他的回答是：「阿彌陀佛，我能說法，老早就做法師了，還會在這裏做經懺鬼子嗎？」（也許是他的客氣）不過這次當我再度出家之時，年已三十，知見已較寬廣。初以客串身分在燄口台上站空班時，內心非常痛苦，自己不解燄口，竟來超度亡靈，豈不反叫亡靈咒罵！但是跟著大衆一字字，一句句，一頁頁，一段段，唱唸下去，邊唱邊唸，邊去體會其中的義理所在。首先迎請諸佛菩薩，接著供奉諸佛菩薩，唸著緣起文，又唸到召請十方，盡虛空界，三塗地獄，乃至諸天鬼神，以淨甘露，滋潤身田，永離邪行，歸敬三寶，身常清淨，證無上道；又唸到各種咒印：變食、召鬼、破地獄、開咽喉、摧罪、破業、懺悔、為鬼說皈依、為鬼受戒、為鬼說法，而到一切孤魂洗脚上船、同登慈航、共向成佛之道揚帆為止。凡此，以密法為主，顯教為從，以三業相應（即瑜伽之意）為方便：結印、持誦、觀想。作法者果能心誠意切，登上三昧耶密壇（燄口台）之後，三業清淨，一心專注，必有效應可觀。所以作法者的資質，各本之中，均有明文限制，試舉數例如下：

佛告阿難：若欲受持施食之法，須依瑜伽甚深三昧阿闍梨法。若樂修行者，應從瑜伽阿闍梨學，發無上大菩提心，受三昧耶戒，入大曼拏囉得灌頂者，然許受之。受大毘盧遮那如來灌頂，紹阿闍梨位，方可傳教也。若不爾者，遞不相許。設爾修行，自招殃咎，成盜法罪，終無功效。若受灌頂，依於師教，修習瑜伽威儀式，善能分別了達法相，故名三藏阿闍梨，方得傳斯教也。（《瑜伽集要燄口施食起教阿難陀緣由》）

瑜伽法門，皆從梵書字種起觀，出生一切廣大神變，普利有情。此本首刊二十字，行者切須觀想純熟，才可登壇作法，其字結構，均有天然軌則，不容毫髮差殊。」（《瑜伽燄口施食要集》卷首）

然必三業相應，道行高隆，精研熟練，方能自利利他。不然，罹咎弗少。（《瑜伽燄口施食要集》序）

若請法齋主，與作法諸師，各皆竭誠盡敬，則其利益，非言所宜，譬如春臨大地，草木悉荷生成；月麗中天，江河各現影象。故得當人業消智朗，障盡福崇；先亡咸生淨土，所求無不遂意。並今歷劫怨親，法界含識，同沐三寶恩光，

共結菩提緣種。若齋主不誠，則出錢之功德有限，慢法之罪過無窮；僧來不誠，則是鼓橐籥以爲經，交杵碓以成禮。於三寶龍天降臨之際，作鹵莽滅裂塞責之行，其不至罪山聳峙，福海乾枯，生罹災禍，死受譴謫者，何可得也！（《甲子重刻水陸儀軌》〈印光大師序〉）

我們如果看了以上的四段徵引，再替人家做佛事，恐怕就有戰戰兢兢的感受了，無怪乎在現行的燄口本中，召請條理，也有一條是：

一心召請，出塵上士，飛錫高僧，精修五戒淨人，梵行比丘尼來。黃花翠竹，空談祕密眞詮，白牯黧奴，徒演苦空妙偈。嗚呼！经窗冷浸三更月，禪室虛明半夜燈。如是緇衣釋子之流，一類覺靈等衆。

事實上，能夠是五戒梵行，空談祕密眞詮，徒演苦空妙偈的出家人，已經是可以的了，一般的應赴僧來，還不到這一境界哩！說來也真痛心。其實，我們若在經懺之時，果能身敬，口誦，思惟，三業清淨，三業相應，不愁不能感應諸賢聖衆，不愁不能懺悔業障，比如《大悲》、《淨土》、《地藏》各懺之中的懺悔發願文，誦來都能使人感激不已，甚至痛哭流淚。但是佛事而形 演戲之後，這些宗教的情

緒與宗教的功能，也就蕩然無存了。

我的看法與建議

我們都知道，經懺佛事之被廣多僧衆，取爲衣食之資，作爲販賣之具，不以今日爲始，乃是由來已久，懺法之興，多在唐宋以後，禪宗本無懺法，後亦相繼崇效，一則以維持門庭，次則以集體修持，再則以接引初機。佛陀時代，諸大弟子，分化各方，乃以言教身範，深入民間，恢宏佛道。我國唐宋以下，高僧賢德，固然代有人出，然而僧衆之間，中下根器者，究屬絕對的多數，他們無以爲生，無以宏化，但知誦念禮拜，民間信之，則延之請之，邀至其家，超薦先亡，植福延生，遂而相沿成習，相習成風，所以民間中下階層，往往由此而知有佛教，漸而接近佛教者。所以應赴一門，雖爲衆弊之流，亦有善端所在，不可一概抹煞。即到今天，請和尚尼姑超薦先亡的，多半不是皈依了三寶的正信佛子，但他們既能上廟做佛事，最低限度絕不是外道的信徒，在他們的情感上，總還承認信仰著佛教。如果佛門之中，一旦中止了經懺的應赴，勢將拒絕了許多人的入佛因緣。

但是，不能因了開刀會痛，便讓毒瘤永遠留在心腹之中，時至今日，有懷抱的諸山長老，該為著佛教的前途作想，該為經懺佛事重加改革一番。據我所知，今日自由中國的佛教界，無論是長老，或者是青年，對於經懺佛事的應赴，決無絕對的好感，可是只要齋主上門，無不欣然歡迎，為的是希望替常住增加一些收入；雖不主張青年僧衆混跡埋葬於經懺佛事之間，但如能夠幫忙自家的佛事，又覺得非常高興，這實在是一種極端矛盾的心理。然為「現實」問題，或也無可厚非。同時，多數的青年僧衆，如果不是「經懺」的收入，往往即使是衣履郵資，日用必需，也將成為問題。不過，若非物質講求，似仍過得去。否則一旦落入「經懺」的職業圈中，勢必意志散漫，毫無奮發的信念了。

即使是在如此的情形之下，我仍希望提出自己的建議：

一、各道場盡可能皆以弘法為要務，盡可能都以信施（不是賣買）來維持。不得已而非做「經懺」不可者，則佛事是齋主與僧衆雙方的修持，凡做佛事，僧衆固該如理如法，虔敬以赴，齋主合家，也該跟隨僧衆，參加禮誦，以其超薦先亡的機會，共浴佛教的甘露法味。最低限度也得於佛事之中，

增加一個節目——向齋主說明佛及佛事的大意。唯有如此，庶幾不將僧衆，當做計時賞酬的工人同等看待，庶幾不失佛事之爲佛事的莊嚴。

二、青年僧衆，應該立志，精進努力，刻苦以赴，在艱難困苦之中，爲各人開創前途。個人都有前途，佛教就有前途，既成就了個人，同時成就了佛教，尤其還是成就了我們的社會，乃至一切的衆生。只要自己能吃苦，不怕未來沒前途，不愁生活不下去。

結語

佛事總是要做的，不過，理想的佛事，絕不是賣買，應該是修持方法的實踐指導與請求指導，因爲僧衆的責任，是在積極的化導，不是消極的以經懺謀生。但願我們的時代，是中國佛教史上的一個轉捩點，是一個新紀元的開始，不是舊時代的苟安，或是更糟的延續。如果擔心佛事的改良，影響到經濟的收入，我想，只要做得認眞，行得合理，那是無關緊要的。再如擔心一家改良，別家不改，會在某種觀點的競爭上失利，不過我想，只要做得好，不怕不識貨，只怕貨比貨。或者也可就

此問題，各地區分別召集諸山會議，採取同一步調。事關佛教的興廢盛衰，願我寫下一萬餘言，不是拳擊虛空，希望有點酵素的作用。

最後謝謝浩霖法師，浩師知我要寫本文之後，特將《水陸儀軌》會本，冒著暑熱，親由臺北市送到北投山上，借我參考，盛情高誼，至爲感人。

四九、九、一、（《今日佛教》四十一期）

佛教的男女觀

引　言

我相信凡是看到這篇文章的人，都會對我標的這個題目感到興趣，因為除非已經證到聖果，階登聖位的人，否則對有關男女的問題，常會引生或多或少的興趣。這一心理的自然趨勢，也正說明了我們欲界來生的煩惱無明，是以婬欲為其主因。但是我要指出，這個問題雖然嚴重，願意指出並分析它的嚴重性者，却又很少，大家總以為男女問題是祕密事，也是鄙惡事，由我們出家人來公開討論，不無有傷大雅，故也諱莫如深。因此，我也能預料，當我這篇文字刊出以後，將會受到舊派思

家總以爲男女問題是祕密事，也是鄙惡事，由我們出家人來公開討論，不無有傷大雅，故也諱莫如深。因此，我也能預料，當我這篇文字刊出以後，將會受到舊派思想反對，同時也不會受到新派思想的歡迎。因爲我既公開討論，已自打破了傳統的慣例；我既要正視這一嚴重的問題，目的是希望維護佛制的根本精神。

宗教生活與禁欲問題

在世界各大宗教之中，凡是高級的宗教，都承認男女之有性別，僅是人間的現象；進入天國之後，便無男女之分，也沒有婚嫁之事。這是說明了世間與出世間的差別，與男女的性別關係，實是一大關鍵。如若沉溺於男女愛欲中的人，要想出世，那是辦不到的。實際上，凡是貪著於男女愛欲的人，絕對不會想到出世的問題，即使口頭上說著出世，也僅止於口上說說而已！

在現行的各大宗教之中，比如佛教、印度教、耆那教、錫克教、猶太教、基督

教、回教、波斯教、道教等，絕對多數，都是主張禁欲與節欲的，教徒信教之後，對於男女婬欲，必須節制，必須有一制限；信仰宗教而達於嚮往出世之時，他就會自然地走上出世的道路。

在印度宗教的觀念：人的一生，可分四個時期：第一期爲青年期的學習生活，第二期爲家庭生活時期，第三期爲林中苦修生活時期，第四期爲羽士時期——拋棄世務，以其整個的生命，爲弘揚宗教及救世事業而努力。這一觀念，直到現在，仍爲印度教徒之所採用。這四個時期，標明了人生的過程，是由學世、處世、出世，而終達於救世的目的。換句話說：人皆應該有一出世生活的嚮往；若無出世的修爲，便不能達到救世的目的。出世的生活，能夠放下物欲的纏縛，唯有徹底放下了物欲的纏縛，才能直下承擔起救世的重任——存天理而去人欲，一往直前，了無私欲的反顧，那時才是救世者的本來面目。

至於耆那教與錫克教，現在印度境內，仍有若干的信徒及其教化的範圍，他們都是禁欲與節欲的——出家人禁欲，在家信徒，則應節欲。

基督教的教主耶穌，終其一生，沒有結婚，爲他施浸的約翰，也是一位苦行僧。他的十二位門徒之中，有的雖是結過婚的，但是跟隨了耶穌之後，就很少再回家去，享受他們的妻室之樂了。耶穌死後，基督教的教團，全是由其門徒建立起來的，其中最有名的是使徒約翰（不是施浸的約翰），他絕對主張禁欲，以爲凡是爲上帝「做工」的人，皆應保持身心的聖潔，所以他主張傳道者是出家人。當他發現有些人不適合於過出家的禁欲生活時，他便慨然地宣說：「如果他們不能自制，讓他們結婚罷！」正因如此，基督教的僧院生活，自西元三一五年後，漸次形成。直到馬丁路德與喀爾文創導宗教革命，一部分的傳教士，雖從修道院中得到了「解放」，投進了婦女的懷抱，而過塵世的生活；但是仍有很多的僧侶們，依舊維持著禁欲的生活方式，迄今不墮，這就是被稱爲天主教的修士與修女了。



化諸婬女

觀佛三昧經云舍衛城中多有婬女媚誘男子經一宿者輸金錢二百國有長者名如聞達積財百億有子名華德兄弟三人游蕩無度競奔婬舍始初一往各輸金錢經一月終一藏金盡長者案行見藏已空問守藏者典藏白言華德三人日日持錢往婬女舍長者即詣王前白言大王有諸婬女誘我諸子破盡家財王語長者汝甚大富金藏猶盡況餘凡下寧不國耶長者白王惟願大王速誅惡人王告長者吾受佛戒猶不傷蟻況復殺人如來在世一切皆化同往佛所啓白此事願佛化之佛告大王可遣旃陀羅喚諸婬女集議論場王擊金鼓宣令勅國內臣民俱集論場佛勅千二百五十比丘各隨定意現大神通大迦葉舍利弗目犍連迦旃延憍陳如等各作十八變神通踊身虛空飛行化現婬女見已皆發信心受三歸依及五戒法

選自《釋迦牟尼應化事迹》，清刻本

我們中國的古宗教，是道教，若以道教的根源是本於黃帝與老莊，那也是談不上禁欲的，不過老子與莊子的精神領域是很高的，故其最低限度。與一些宗教有差別。而自漢末以降，道教與方士混合之後，凡爲修道之士，也以出家者爲主。修道是希望羽化成仙，希望超塵脫俗，貪著於男女欲愛的人，他就不能超塵脫俗了。我們看一般縱情於聲色貨利之中的人，必然是俗濁不耐的人；凡是清逸脫俗的人，必定也是清心寡欲的人。清高的世人，尙且需要淡泊於男女的愛欲，何況是一個希望羽化成仙的修道之人呢？

說到此處，我們可以肯定的說一句：宗教的精神應以出世爲目的，若要達到出世的目的，應由禁欲開始。婬欲這樁事，乃是生物的本能，品類愈下，愈難約束欲念的衝動，品類愈高，愈可見出約制欲念的能力。欲念重者，向下落沉，欲念輕者，向上浮昇。一個器官，久久不用，便會退化，而至於無形——好像人類本有尾巴

，因爲久遠不用，所以沒有了。人之對於男女性欲，如能約束限制而至於究竟，性欲的念頭，也就會退化了。故以佛敎而言，三界來生，只有欲界有婬欲，並在生到欲界天之後，六層欲界天，層層向上，也層層退化，直到進入色界之時，婬欲之念便可一掃而光了。那末，一個宗敎徒，既想出世，豈有不先約制婬欲的道理？

男女生活與生理問題

我們無可否認，世間凡爲生物，不論動物與植物，都有兩種本能：第一是飲食欲，第二是生殖欲，如果離開第一種本能，便不能生存，如果離開第二種本能，便不能綿延。所以這兩種本能，不用訓練，不用敎育，乃是自然而然的。飲食欲是由生至死，不斷不絕的，生殖欲則自發育而至老死期間的現象。但此兩種本能，同屬一種性質，那就是飢渴的感覺。此在動物，遠較植物來得顯著，飲食是求取吸收的

飢渴，生殖是求取發洩的飢渴。在此兩種飢渴，飲食的飢渴遠較生殖的飢渴迫切，然而吸收飲食而至某一程度之後，生殖的飢渴，也必跟著產生，所以生殖的飢渴，須在滿足了飲食的本能之後，才會產生。兩者同爲本能，飲食則尤爲要緊。不進飲食，會有兩種可能：自己不能生存，也不能生殖子孫；不生殖，卻絕不會因此而喪生。

但是，世間衆生之繁榮綿延，生生不息，端賴於各各有其生殖的機能，是故「生命必由生命而來」，已成了生物學上的定論。當其滿足了飲食的飢渴而至成長發育之後，兩性的相互求偶，乃是自然的現象。所以除了性機能殘缺或是人類之中的出家人之外，兩性的結合，是不容置評的。若說兩性的交會，是一種罪惡，我們這個世間，也就成了一個罪惡的總體。試問生物之中，有多少東西是不借性交而產生的？所以在我們的世間中，時時處處，都有性交行爲的現象發生，因爲除了人類，即以動物而言，下至何處沒有昆蟲？它們又是從何而來？說來也眞可怕，我們竟是生活在充滿了婬欲氣氛的婬窟之中！

上面講到生殖欲，其實生殖只是其結果，生殖欲的衝動，卻又未必是爲要達到

生殖的目的，這就是生理的自然現象，促使其求有發洩的機會。這一生理現象，凡是健全的，不論男性女性，都是與生俱來。只要有飲食的能力，就會促成生殖機能的生長與完成，正像吸收了飲食之後，定有大小便利的排泄，生殖欲的發洩，也正是排泄的一種，所以有好多下等動物，往往是藉腎管來排卵與輸精之用。不過此一排泄，不同大小便的非排不可，因爲大小便利是飲食經過消化之後的廢物殘渣；生殖腺的活動，乃是由胃腸吸收了飲食的營養之後所成就的一種生理機能，即使非要排泄不可，如女子成熟之後的定期排卵，那也未必非要求取生殖欲的滿足不可。

至於所謂「性欲」的衝動，那是由生殖腺的內分泌，刺激了神經的交感，而產生的一種生理現象。（性欲一辭的英文是 Sexuality 或是 Sexual Desire，日本人譯爲性欲，中國人也跟著人云亦云。其實，「食色性也」，性欲一辭應該包括食色二欲，男女的婬欲，只能稱爲色欲，而不得稱爲性欲。此與佛典所翻的色欲，是可相通的。）不過，擒賊應擒王，色欲的衝動，如果沒有心爲主宰，如對外境的異性，不加分別，不起遐思，不存邪念，生殖腺（睪丸腺與卵巢腺）是不會無故衝動的。

然而問題並不會就此解決。由於生理機能的自然發展，就會影響到心理活動的自然傾向，正像大雨下在高山上，雨水循著山谷山澗，順流而下，乃是必然的道理。除非以人工來爲之築起大水壩，節制水流，疏通水流，甚至禁止水流。但是節制水流者，需要浩大的工程，若要禁止水流或阻絕水流者，工程更要浩大了。不過不要說阻絕水流是不可能的事，只要水壩築得夠大，雨水就會儲在其中，或予人工疏導，乃至自然枯竭。當然，這不是平凡的人所能擔負得起的工程啊！

故就一般而言，男女發育之後，要求生殖欲的滿足，乃是自然的趨勢，由於一般的男女，不是偉大的水利專家，他們不善治水，如果盲目地治去，將會引起「黃河決口」的危險。所以一般男女的身心，結婚的比不結婚的要健康安穩一些，這也是事實。

因爲一般人的心理活動，總是順流而下的，以通常的眼光來看，這也是天經地義的，世間既然有男有女，人類也正因有了男女的結合，才會代代相傳，遠祖是如此，近祖是如此，眼前的社會，也是如此，若要盼望於將來的人類，自亦非要如此繼續下去不可。因此，我們對於人類的男女共同生活的方式，是不必苛責的，也不

必實之爲罪惡的，如說這是罪惡，整個的人類乃至一切衆生的輪廻六道，根本就是罪惡而來，罪惡而去，儘在罪惡之中打滾兜圈子！

可是，人們站在自己的立足點上，很少能夠不以主觀的眼光去看人的，我們宗敎徒的出家生活，在一般人的看法，不唯愚蠢，簡直是可憐！他們每說造物者既然造了男女，就應順乎天理，男婚女嫁，宜室宜家，如果硬要背乎天理而行，那就放棄了人之所以爲人的責任。聽起來，這是冠冕堂皇的話，他們殊不知人的私欲多半是根基色欲而來，若不看輕乃至放下色欲的貪愛，私欲也就如影隨形，私欲不去，那能談得上順乎天理呢？所以有人批評禁欲主義，乃是人類自殺的魔坑！那些生理學家與生物學家，他們以爲，人也只是生物之一，凡是生物，就不可能越出生物本能的範圍，他們否定人類之中，還有精神這樣東西，也不相信，人類會利用精神的露性來克服原始的物性。因此他們看到禁欲的人，就以爲是最不懂得人生，而且是絕對痛苦與虛僞的一羣。我曾看過一本書，於其中，對禁欲者作著如此的抨擊：

「宗敎家中的弱者，倡寂滅論，揭起獨身主義運動之旗，謂禁慾爲逃避現實苦痛的不二法門，但實際上，高腔的梆子儘管響徹雲霄，而演出的劇情沒有

一場喜劇。……所以除了罪惡的政治之魔，與虛僞的人把它當作法寶運用外，就只好讓聰明自誤的學者去逍遙於那種牛角尖的極樂世界，只好讓愚癡的人去當作烟酒般來服用了。……在生理的變化方面考察起來，禁慾的人是痛苦的，性情變得非常孤獨而且暴燥，陰險而且殘忍！……有人說要考察寡婦對亡夫的貞操，或僧尼嚴守清規與否，最好由他們的健康和性情來推定，這是頗合科學的論調。」（正中書局《生活與生理》二一七及二一八頁）

我之所以不厭其煩地予以抄引，是鑒於今日的人羣之中，抱有這種觀點的，可說比比皆是。他們這種見解的幼稚，正像自己不能肩起重擔，也就不相信世上還有千斤大力士的存在了；又像是自己沒有勇氣去攀登喜馬拉雅山的埃弗勒斯峯，並也聽說有人試著攀登而告失敗，他們就以爲不可能再有人能夠登上極峯之巓了，即使已有好多人已經攀登成功，他們也以爲那是騙人的謊話。至於禁欲的勝義，以唯物觀念的生物學眼光來看，自是無法了解的。然而，就實際情況而言，凡是出家或獨身的人，未必均能了解禁欲的勝義，甚有鬧出醜聞來的，我們自亦不用否認，但總不能因爲一家失火，即以爲萬家點燈都是不對呀！失火固然不對，點燈能說不是好

事嗎？

佛教對女人的看法

中國的儒家說，食色性也，人之大慾存也。飲食男女，不唯是人類的大慾，乃是一切衆生的大慾。老子說人之大患，在於有身。以佛教說，生從何來？端在飲食男女。佛經中說，一切衆生，皆因婬欲而正性命，又說三界衆生，皆依飲食而得存活（無色界唯有識食，色界有思、識二食，欲界六天有觸、思、識三食，人類則有段、觸、思、識的四種食）。沒有婬欲，不會有生死，生死皆由婬欲而來；沒有飲食，便不能生存，生存端賴於飲食。爲了斷除生死之因，以期進入不生不死的涅槃之境，所以要從斷絕婬欲開始，斷絕婬欲，不會死人，故可勸人不婬；爲了修道，須假色身爲工具，故仍許可衆生有飲食，但此飲食之吸收，是爲了生脫死，而非助長生死。經中有一譬諭：落在海中的人，可藉海上的浮屍而得渡，人之吸收飲食，也當可作同等的觀想。

正因佛教的目的，是在教人，乃至教一切衆生，皆能了脫生死，因爲六道衆生

之中，只有人類最能接受佛法的化導，佛陀說法的對象，也以人類爲主，所以制止婬欲的教訓，也是偏重在人類的。

在佛教的大小乘經律論中，絕大部分都會或多或少的提到男女的問題。並且處處指出或暗示，女色對於修道者的可怕與可惡，簡直就是禍水。天魔外道之要破壞一個修道者的道心，往往是以女色來誘惑，女色雖未必皆由天魔外道的指示而來，但是女色之對道心的障礙力與破壞力，實在也是無可否認的事實；是以，責女色爲道人的魔王，也未必過分。所以也有人說：別以爲修行人的一本正經，如有一個年輕漂亮的女人，往他們懷裏一坐，看他們還能一本正經否？所以如柳下惠的能夠坐懷不亂，絕非輕而易舉的工夫。臨色不亂行者，堪稱君子，坐懷不亂心者，是賢聖了。

本來，男女兩性，應該是平等的，佛教主張，衆生平等，豈能說男女就不能平等，而要把破壞道心的責任，全部推到女人身上去？如說婬欲的罪惡，皆由女人而來，那是不公道的。所謂「酒不醉人人自醉，色不迷人人自迷。」如果不去狂飲，絕不會爛醉，如果拒絕女人，女人豈能害人？但是，我們應將事理分開，從理上說

，男女是平等的，從事上說，則不能一概而論，女性對於男性的誘惑力，乃是不容否認的事實。此正像一塊磁石，對於鐵器具有吸力一樣，磁石愈大，吸力也愈大，女人愈美愈妖，誘惑力愈強愈烈；一塊大磁石接近小鐵器，不待接近，小鐵器已經不由自主地靠了過去。同樣的，一個男人，若無相當的道力修養，對於前來親近的女人，也會不由自主的。這一點，女性值得驕傲，男性沒有出息，但也由於如此，女人便成了既可愛又可怕的對象了——可怕的成分遠較可愛的成分大得多。

另有一個例子：有人研究，男人聊天，往往會談女人，女人聊天，則殊少談到男人，她們所談的，多半也是女人的事以及女人和小孩的事。可見女人對男人的誘惑是與生俱來的。

女人不但誘惑男人，也能誘惑女人，女人見到絕色的美女，也會動心；女人不但誘惑人類，也能誘惑畜生，孔雀見到美女，也會自然開屏。女人的皮下脂肪多，故其肌膚滑膩；女人的聲帶頻率高，所以聲音清脆悅耳；女人的性情溫柔，所以媚人。這些種種，都是女人誘惑力的主因。若能看透了，那也不過是一堆血肉之軀而已，死了數天之後，看她還有誘惑力否？但是這一工夫是頗不容易的啊！

因此，在佛經中，凡是說到男女的生活問題，總是希望男人提高警覺，不要落入了女人的魔網，尤其對修道者的開示，總是呵斥女色，女人本身沒有過失，女人的形體，卻會使人造成過失。實際上，女人的身心，比較脆弱，她們也無能防範男人的凌辱，只要男人不受女人的誘惑，女性的修道者，自也可以安心無事了。男女犯了過失，男女雙方都是不好的，但是犯過的主因雖由女色的誘惑，犯過的主動者，往往又是男人。是故佛陀偏於男人而呵斥女色，不是輕視女人，乃為保護男人的道心，也為保護女人的安全。

但是，佛教對於女人的看法，粗看起來好像是不公平的。現在抄幾節佛經如下：

菩薩觀諸衰中，女衰最重，刀火雷電，霹靂怨家，毒蛇之屬，猶可暫近，女人慳妬，瞋諂妖穢，鬪爭貪嫉，不可親近。（《大智度論》）

莫與女交通，亦莫共言語，有能遠離者，則離於八難。（《增一阿含經》）

阿難白佛言：「佛滅度後，諸女人輩，來受誨者，當如之何？」佛言：「莫與相見。」阿難又白：「設相見時，當如之何？」佛言：「莫與共語。」阿

難又白：「設與語者，當如之何？」佛言：「當自檢心。」（《長阿含經》）

女色者，世間之枷鎖，凡夫戀者，不能自拔；女色者，世間之重患，凡夫困之，至死不免；女色者，世間之衰禍，凡夫遭之，無厄不至。（《菩薩訶色欲法經》）

女人之相，其言如蜜，其心如毒，譬如停淵澄鏡而蛟龍居之，金山寶窟而獅子處之，室家不和，婦人之由，毀宗敗族，婦人之罪。（同上）

當知婦人，是衆苦本，是障礙本，是殺害本，是繫縛本，是怨對本，是生盲本；當知婦人，滅聖慧眼；當知婦人，是熱鐵華，散布於地，足蹈其上……何因緣故，名爲婦人，所言婦者，名加重擔，能令衆生，負於重擔，徧周行故。（《大寶積經》）

我觀一切千世界中，衆生大怨，無過妻妾女色諸欲。於女色等，所纏縛故，於諸善法，多生障礙。（同上）

女人之法，婬欲偏多。（《僧祇律》）

一切女人皆是衆惡之所住處。……其女人者，婬欲難滿。……譬如大地，

一切作凡，令如芥子，如是等男，與一女人，共爲欲事，猶不能足；假如男子，數如恆沙，與一女人，共爲欲事，亦復不足。（《大涅槃經》）

另在《四十二章經》中，竟有十九章是呵斥女色與情欲的，其他經中呵斥女色的記載，則不勝枚擧。我相信，當女性的讀者們，讀了這些經文的抄錄，一定會很生氣，但我前面說過，女人本身並無過失，過失只是因了女人而有。正如科學家發現原子核子的本身，並無罪惡可言，而運用原子核子的爆炸來殺人，此製造武器的罪惡，却是因了科學的發明而來。我們只可說殺人是罪惡，發明家並無罪惡。唯於古往今來，「英雄難過美人關」者，不乏其例；由於女色的挑逗而爲非作歹者，更是難數；社會兇殺案件，關於女人而產生者，數不勝數。沒有女人要追求，追到一個還不夠，有了兩個尙嫌醜，娶了美妾之後，又會引起他人的眼紅而起爭鬪。所以女人無罪，罪惡往往是由女人而來。所以佛陀要呵斥女色的可怕了。

至於《涅槃經》中，說明女人的多欲，說明女人竟是「人盡可夫」。但據一般的調查，女人的貞操觀念，通常要比男人更值得表揚，女人的羞恥心理，也比男人更值得稱嘆，所以通常的姦情，多是由男人首先發動攻勢的。因此，我們更該進一

層地了解，佛陀之在《涅槃經》中，說明女人多欲的用心，是在其下文的「呵責女人之相」，什麼叫做女人之相？佛說：「若有不能自知佛性者，我說是等名爲女人，若能自知有佛性者，我說是人是大丈夫，若有女人能知自身定有佛性，當知是等，即是男子。」從這段文字中，我們可以明白：女人可以被人看成女人，但也未嘗不可能算作男子，男子固可算作男子，但也可以等同於女人。（世上那些沒有骨氣的男子，那些毫無丈夫氣慨的男子，豈不等同女人一樣？）女子之中聖賢豪傑，誰說不是大丈夫？是故，男女間的分限，不必在於形體的差別，但視能否自知有佛性而定。自知有佛性者，必然努力學佛而除貪欲，不知有佛性者，當然要沉溺於欲海之中了。如此說來，女性讀者們，也可不必生氣了，因爲她們只要知有佛性，當下就是一位大丈夫呀！

因此，我們更該肯定地說，對於人類的歷史與文化，社會與家庭，女人的貢獻，絕對不可抹煞，古來的女中丈夫，巾幗英雄，都是值得歌頌的。即以佛教而言，佛教雖以男性爲主，但是女性對於佛教的貢獻，我們不能抹煞。佛陀時代的婦女信徒很多，直到現在，佛弟子中也以女性佔多數，因爲婦女對於宗教的信仰，有一先

天性的傾向。故在佛陀時代，初雖不許女人出家，但是女人出家之後，對於佛教的幫助也不少，如婆闍波提與蓮花色等，都是尼衆的龍象；在家女人如韋提希夫人，末利夫人，勝鬘夫人及毘舍佉母等，皆是優婆夷中的龍象。信佛學佛之後的在家男女皆可以證得三果，出家男，可證四果，出家女，同樣可證四果。即在《華嚴經》中，善財童子五十三參，竟有十一處是參的女性；地藏菩薩在因地發心時，曾數度爲女子；觀世音菩薩，應化人間，往往也是化的女身。地上菩薩，雖無女性，應現人間者，常化女身，僅此一點，我們雖應遠離女性並願永不生爲女性，但也不得輕視現實中的女性。

何謂邪婬與正婬

佛教的宗旨，是希望一切衆生皆斷婬欲，但此希望，也僅是希望而已，因爲諸佛雖願度盡一切衆生，卻又無法度脫一個無緣的衆生。自從無始以來，已有無量無數的衆生成佛，未能成佛乃至未曾聽到過成佛二字的衆生，依舊還有無量無數。同時，衆生雖知成佛而願成佛者，成佛的過程，亦非一蹴可及的，衆生從初發心學佛

，需要經過三大無數劫，才能成佛。一大無數劫以後，始可登上初地菩薩的聖階聖位，到了初地菩薩以上，才可不由於婬欲的牽引而投生，但此一無數劫的階段，是非常長久的。若要所有的衆生，一進佛門，就斷婬欲，自是不可能的。

衆生的根器有千差萬別，有人雖未登上聖位，仍然有志斷除婬欲而發心出家，有的雖然登上了小乘的聖位（初二兩果的在家人），還可享受夫妻的婬欲。佛陀爲了適應衆生的根器，雖主張離欲，也不一概地要求離欲，但其爲達終將離欲的目的，便倡導節欲的法門，於是規定出家的弟子，一律禁欲，在家的弟子，唯戒邪婬，而不禁正婬。

一般人誤解佛教，以爲信佛之後，就要出家禁婬，並以爲如果人人出家，數十年後，人類豈非將在地球上絕跡？其實這是杞人憂天，所謂「如果人人出家」，那只是莫須有的假設之詞，因爲說這話的人，他就不會發心出家，佛教固盼人人出家，人人成佛，但那終究是盼望不到的事。出家看來容易，實則，若非眞大丈夫，豈能眞正出家？拿破崙將軍能征服半個世界，却不能征服他自己的心。唯有能夠征服自心的人，才能眞正走上出家之道，所以英雄好當，和尚難做。英雄在於氣，出家

在於志；失意後的英雄，可能成為低能，艱困憂患中的僧人，却會成為霜後的菊花，雪中的臘梅。所以出家之道，絕非人人走得上的。即或以千千萬萬個「如果」的假設，假設眞的人人出了家，那也正是佛教之所希望的，難道說，大家對此充滿了痛苦的世界，還很留戀嗎？唯此絕對不是可能的事實，我們又何必去假設？

出家與否，主要是在能否放棄男女的情欲生活而定。男女同處同居的正常生活，雖可障礙出世的通路，但於人間而言，絕不算是罪惡，由女人或者由婬欲而產生的罪惡，往往是從不正常的男女關係而來。所以佛陀對於在家的弟子，但禁邪婬而不禁正婬。因為不正常的男女關係，會造成社會的不安與人心的墮落，一個男人或一個女人，與另外的一個女人或一個男人，發生了不正常的男女關係之後，最低限度會破壞了兩個家庭的和睦與安寧，甚至演出悲劇的結局。雖然不正常的男女關係，當其發生關係之際，要比正常的男女關係，有著更多的樂趣，此一樂趣，是由冒險而來的興奮之感，正像賭博時贏錢一樣，即使賭輸者必將輸得傾家蕩產，但在贏的時候，總是分外地興奮。不正常的男女關係，誰都知道那是不該的，那是罪惡的，但於發生關係之時，又是興奮和昂揚的，這也是凡夫之所以為凡夫的缺陷所在，

然此缺陷，我們是應該彌補的，否則的話，人人皆會成爲悲劇的主角！

若照常情而論，人類若無文化教育，若無內在道德觀念的約束，也無外在法律軌範的制限，男女的關係，將會泛濫到不可收拾，原始人類的母系社會，可能就是如此的局面，甚至不如禽獸的社會。我們看貓狗等的獸類起性，皆有時節，未到時節，絕不交配。起性之際，雖有許多的雄性追隨爭逐，經過打鬪之後，只有唯一的勝利者達到目的，參加爭逐的雄性與雄性之間，可能有其生死的搏鬪，對於雌性的一方，則決無傷害之理；至於鳥類，則多半是實行的「一夫一妻制」。反觀我們這個自詡爲萬物之靈的人類社會，男女互相追逐，了無時節觀念，只要情之所鍾，欲之所向，不管已婚未婚，若不能達到目的，上焉者自殺，中焉者毀容或殺人，下焉者屠殺人家的一族一門！這能比得上禽獸社會的男女秩序嗎？說來眞夠使人痛心！

一夫一妻的正常生活，不會形成罪惡，但是甘於恪守一夫一妻的正常生活者，也非輕易之事。男人在外的「逢場作戲」，乃是普通事，女人要做到打內心起的不

去「紅杏出牆」，也是不太容易。因爲人類生來就有一種貪婪的心理，再加上好奇心理的求取嘗試乃至滿足，不正常的男女關係，便會相因而生。我曾看到一本書上作著如下的諷刺。男人的理想妻子，有三個條件：帶到社交場中是一位公主，對待自己的體貼是一位母親，一同上床之後是一個妓女；女人的理想丈夫，也有三個條件：談戀愛時是一位英俊的王子，用鈔票時是一位百萬的富翁，服勞役時是一隻愚笨的蠢牛。這一則諷刺，的確說明了男女相互求偶的心理傾向，正因有了這一心理傾向，邪婬的現象，才會層出不窮。

故而談佛教所制的邪婬法門，頗爲切要。

佛教徒中的在家弟子，只要一進佛門之後，最好能受五戒，如果不受五戒，也應學習五戒，五戒不能全持，最少要持邪婬一戒。據弘一大師說：「據我思之，五戒中最容易持的是：不邪婬，不飲酒，諸位可先受這兩條，最爲穩當。」（《律學

要略》）如連邪婬戒都不能受持，還學甚麼佛呢？在《瑜伽菩薩戒本》中，雖說在家菩薩爲了度脫衆生，可以開邪婬戒，但那是爲度生，絕非爲求欲樂，其原文是這樣的：「又如菩薩處在居家，見有女色，現無繫屬，習婬欲法，繼心菩薩，求非梵行。菩薩見已，作是思惟：勿令心恚，多生非福。若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根，亦當令其捨不善業。住慈愍心，行非梵行。」這是說，在家菩薩，對於前來相就的女子，應以慈愍心，爲之接納安處。但以理衡之，此須未婚或單身的在家菩薩，方可開此方便。接納成爲自己的妻子之後，自當不得無限制地「廣開方便」了，同時還得衡量能否因了自己的方便接納，而來感化對方，使之改邪歸正，捨惡從善？如果自知無能爲力，當亦不得貿然接納而行邪婬。

邪婬的限制，除了不得與夫婦之外的一切男女發生關係，尚有幾種限制：不得於自身行婬；不得利用一切器物行婬；不得於人類之外一切有情的三道（口道大便道與小便道）中行婬。對於自己的夫妻，不得於非處（除了臥室臥牀之外皆爲非處

）行婬；不得於非道（除了小便道，身體各部位皆爲非道）行婬；不得於非時（白天，產前——從懷孕開始，產後，月訊時，皆爲非時）行婬。另外在每年的正五九三個月，每月的初八、十四、十五、二十三，及月之末後兩天（此稱六齋日），不得行婬；每逢諸佛菩薩的聖誕與成道之紀念日，也不得行婬，這叫做尊敬好時。還有，若能做到子女成年之時，即行節欲，子女婚嫁之後，即行戒欲，那是更好了。

以上的層次，是由建立一個在家人的基本人格做起，漸次走上節欲斷欲的境地，學佛要從做人學起，如果不戒邪婬，連一個人的資格都不夠，遑論學佛成佛？若能戒除邪婬，自然也可慢慢地做到節欲與斷欲了，一旦斷欲之後，雖不出家，距離出家之道，也就不太遠了。

犯邪婬，分三品；母女姊妹六親行婬爲上品，其餘一切邪婬爲中品，與自妻非時非處爲下品；又以犯心的猛弱而分三品；又約悔與不悔分爲三品，致分感三塗之報。若犯淨戒者墮無間地獄。八戒齋日之男女，未破淨戒之出家五衆，最初爲之破

犯者，卽成破淨戒罪。

關於戒除邪婬之道，我願介紹一本好書：周安士全書中的《欲海回狂》，頗値得吾人一讀，該書雖有若干觀點，已經不適於時人的思想，但若讀通了古書之後，自亦可以兩不相妨。

佛教的禁欲法門

佛教的宗旨是出世的，佛教的一切法門，無非是希望一切衆生走上出世之道，佛教雖以入世的方法，救人救世，入世的究竟，則在達成出世的目的。然而衆生之所以無法出世者，乃在於五欲的束縛，五欲在於衆生而言，是快樂的享受，但以佛法的眼光來看，那等於是自投羅網，自陷泥沼。所謂五欲，有兩種說法，一種是：財、色、名、食、睡（亦名爲粗五欲）；一種是：色、聲、香、味、觸（亦名爲細五欲）。在此兩種五欲之中，均有色欲在其間，如果就實而論，財、色、名、食、睡，雖較具體，而色、聲、香、味、觸，則更爲廣泛，因爲後者的五欲，統括了人生的眼、耳、鼻、舌、身，五根的一切享受。如今卽就後者而論，後者的五欲之中

，以色欲為首，其實，色欲一項，也可含攝了其他的四欲，因為五欲的享受，均屬色法的範圍。即以色欲解成婬欲而言，婬欲的享受，實亦具足了其餘的四欲：男女皆有形貌的互吸互引屬於色，男女互通心曲屬於聲，男女各有氣息屬於香，男女接吻屬於味，兩身交接屬於觸。故於五欲之中，乃以婬欲之樂最為殊勝，衆生對婬欲之難於斷根截源者，正在於此。即使以梵天的尺度來看婬欲，如腐屍，如糞便，但是，君不見腐屍之上與厠所之中的蛆蟲，何嘗知道腐屍、糞便之可厭哉？這是衆生的業力所致，乃是無可奈何的事！

佛陀為救衆生出離生死，所以要我們斷婬，因為婬欲之於凡夫衆生，乃是根深蒂固的業報法，所以巧立種種方便，以期漸次脫離。對於根機成熟的利根衆生，佛陀只要三言兩語，戳破了他們的黑漆桶之後，呼一聲「善來比丘」，他們便會當下悟道，頓入聖位，鬚髮自落，袈裟著體，鉢捧在手，不必再講任何規矩，他們自然合乎規矩，那便稱做「道共戒」。由於無漏勝慧的道力加持，他們自然斷欲，自然超出於世間的俗情之外了，對於這一類的人，佛陀是用不著制定戒律的。所以佛陀對於比丘戒的制定，是在成道五年之後的事。

不過，衆生之中，適合於出家根性的人，終究是少數，因此，佛陀制戒，也是逐級上升的。佛陀成道不久，初度在家弟子，即授五戒，而制邪婬，以後爲使在家弟子，也有種種出家善根的機會，便制八關齋戒，於每月的六個齋日，受持不婬戒。再進一步，如果願意出家，終身不婬，佛陀即制沙彌十戒，但是沙彌犯了大婬，雖亦照例驅遣還俗，所犯的過失，僅是惡作罪而已。如果決志出家，年滿二十之後，即受比丘大戒，成爲比丘之時，對於婬戒的規定，就不是那麼簡單了。

婬戒於在家戒中，列在其次，而以殺戒爲首，但在比丘比丘尼的出家戒中，則以婬戒爲先。這有兩重原因，一是佛爲比丘制戒，第一條就是制的婬戒，在佛時的僧團中，第一個犯過的比丘，便是犯的「不淨行」，所以婬戒在先；一是如中國人說的「萬惡婬爲首」，由於婬欲的關連，可以使人連帶去犯其他的過失，比如好色之徒需要花錢，於是而犯偷盜，由於婬與盜的受到阻礙，便會殺人洩憤，因而婬戒在先。

婬戒當以男女既成相交的事實之後，方始成立罪名，但在未曾達成行婬的目的之前，必借種種的手段而爲方便。所以佛制婬戒，是以男女相交爲根本罪，由根本

而來的尚有方便罪。又因為男女的頻頻接觸，很可能成為根本罪的前方便，即使不會成前方便，也會使人懷疑成為前方便，因「以小人之心度君子之腹」者，比比皆是。而世上的真實「君子」，確也不可多求，所以在根本罪與方便罪之外，尚有威儀罪——防微杜漸，避免譏嫌。

因此，在比丘比丘尼戒中，關於制婬的有很多條文，現在試舉《四分律》的要者如下：

一、比丘戒者共有三十一條：

㈠四棄法之第一條。

㈡僧殘法之第一至五條。

㈢不定法之兩條。

㈣捨墮法之第四第五及第十七條。

㈤單墮法共有十八條。

㈥悔過之第一第二條。

二、比丘尼戒者共有五十條。

㈠八棄法之第一第五及第六條（第一條與比丘戒相同）。

㈡僧殘法之第一第七第八第九條（第一條與比丘戒第五條相同）

㈢單墮法共有四十三條（其中有五條與比丘戒相同）。

比丘戒共爲二百五十條，關於婬戒者，佔了三十一條，是爲全數的八分之一强；比丘尼戒共爲三百四十八條，關於婬戒者，佔了五十條，是爲全數的七分之一弱。

佛說：「寧以男根著毒蛇口中，不持著女根中，何以故？不以此緣墮於惡道，若犯女人，身壞命終，墮三惡道」。佛制婬戒，不唯要人斷除生死之因，更要人斷除下墮三塗之因，如果受了比丘比丘尼戒乃至五戒，而不持守婬戒，命終必墮三惡道。受戒持戒，即使不能了生死，也必能得生於天上人間，所以佛陀要說「寧捨身命不犯戒」，毒蛇所咬，死後得樂是長遠的，男女行婬，死後受苦也是長遠的，試問片刻的歡樂，遭致無窮的痛苦，合算得來嗎？此也不特推到來世，即於現在，由於婬的罪惡而「一失足成千古恨」者，也是罄筆難書。

因此，佛陀爲了憐我們這些衆生，所制戒律，也就無微不至。

婬戒的重與輕

犯婬之最重者爲根本罪，次重則爲方便罪。以此兩節，乃爲比丘比丘尼戒的核心戒，不宜也不必在雜誌上刊出討論，所以從略。所謂根本婬戒，是男女既成了交會的事實而言，比丘比丘尼絕對禁止，如果犯了，便是他勝處罪，不通懺悔，不唯逐出僧團，死後當墮燄熱地獄九十二萬萬一千六百萬年。至於方便婬戒，乃是根本婬戒的前方便，由此可能進而破毀根本戒，所以禁止，如果犯了，須在二十人僧中如法懺悔出罪，否則當墮大叫地獄二十三萬零四百萬年。另由根本戒，與方便戒而來的未遂罪或次重罪——律中稱爲偷蘭遮的粗惡罪，犯了亦當如法懺悔，否則墮於嗥叫地獄五萬七千六百萬年。這些內容，出家衆可以自看出家律，其實，一個本分的出家人，根本婬戒是不會犯的，方便婬戒，只要稍加注意，也是很難犯的，最易犯的乃是威儀婬戒。

什麼叫做威儀，若照字面解釋，威是威德，儀是儀態；凡是能夠使人肅然起敬者是威，使人起而效法者是儀。人而能夠以其聲形容貌，使人尊敬而且期以效法者

，便算是有威儀的人，反之便是沒有威儀。有威儀的人，可以風吹草偃，影響大衆並導化大衆，否則便會受到大衆的批評，乃至被大衆之所唾棄。出家人是人天師表，所以出家人之對於威儀，必須講究。我們不求人皆譽之，但也不能成爲衆矢之的。人間的毀譽是沒有標準的，然而我們能於行住坐臥之際，內不虧於心，外不損於人，中不污於身，遠離是非，防微杜漸，即使有人加毀，自心亦可泰然，自己本來不錯，即使一切衆生皆說我錯，我亦可以自慰於心。問題是在，毀謗人來，是否出於我的招引。通常所說：「李下不整冠，瓜田不納履」，整冠納履，未必是偷李摘瓜，却有偷李採瓜的嫌疑；整冠納履並無過失，若在李下與瓜田，整冠納履，即會引起過失。同時「攘羊」之癖，幾乎也是人類原始衝動的一種特性，所以經過瓜田李下之時，不得納履，不得整冠，甚至根本不要打從瓜田李下經過，即使多走幾步，也該繞道而行。否則，「物必先腐而後蟲生」的可能性是很難逆料的。

一般人以爲威儀者，只是吃飯、穿衣、走路、睡覺，能夠像個樣子，就夠了。其實，儒家有禮儀三百威儀三千，佛敎則有八萬四千威儀法門。廣義地說，凡是戒都是威儀；狹義地說，除了根本戒與僧殘法之外，才算威儀，自己並未破戒，但令

他人看不順眼，或令他人引生煩惱者，便是有失威儀。

在威儀戒中，最能使人刺目，最易遭受譏嫌的，莫過於男女的關係。因爲除了聖賢之外，人皆有一本源的貪婬之心，但也有一本源地妬嫉他人的貪婬之心；人皆有一懼災怕禍之心，但也有其隔岸觀火的幸災樂禍之心。所以一發現男女的可疑事，特別高興，每談起男女的苟且事，也特別起勁，並且展轉相傳，愈傳愈不像話！

我們出家人禁欲，無知之輩，皆以爲愚癡；出家人的行爲，略涉男女的嫌疑，好事之徒，又像糞蛆見了大便，野狗嗅到腐屍，唯恐鑽之不透，唯恐挖之不出！報紙上的桃色新聞與風月案件，就是這樣來的。但這一點，對於我們出家人而言，亦善亦不善，善者，能使我們提高警覺——豈止「十手所指」與「十目所視」！不善者，徒使我們出家人受到無端的中傷，因而損及佛教的名譽。

因此，在許多的威儀戒中，最應該遵守的，當推有關男女之間譏嫌的防犯。比如男女共語、同室宿（非同床臥）、同道行、同處坐、同處立、同入屏覆處、同坐於屏覆處、同立於屏覆處、相互交換衣物、相互代爲執勞，以及佩帶俗人飾物，使用香料（油、膏、粉、水，乃至香皂）塗身，進出俗人臥室、坐臥俗人床舖等等，

都在禁戒之例。

比丘對女人說法，一次之中，不得超過五蘊六識的範圍，比丘尼對男子說法，亦復如此。若有另一懂事解語同性的人在場，或者有數位聽衆，往復出入，或者自己每說一段，即行離場一次，然後繼續說法者不犯。至今，這一戒泰國比丘也未能嚴守了，中國比丘自不用說，但我們應當知所分寸的。

出家人不得單獨與一異性同一室宿，若有間隔關鎖，不能互相往來，或有父母夫主相伴者不犯。這一戒的危險性太大，乃是非守不可的。

出家人除有險難，不得與異性同時同道而行。

出家人與異性共行共立共坐共入障暗處，乃是最大的禁忌。若有如此的行爲，比丘當以「二不定法」來處理，重則棄、次則殘，輕則墮；比丘尼，有染污心者，當以「八事成重戒」來處理——受捉手、受捉衣、入屏處、屏處共立、屏處共語、屏處共行、爲樂身相倚、共期行婬。每犯一事，一偷蘭遮，八事具足，即成波羅夷罪。因此律中規定，比丘與女人共坐一處，相距二尋（每尋八尺）者無犯。這一戒，在今日的我們，是防不勝防的，當予切實警惕，庶幾不遭譏謗。

比丘不得役使比丘尼，洗染衣物等，不得與比丘尼交換衣物，不得代爲作衣，除爲親里比丘比丘尼者，皆得罪；重者墮罪，輕者惡作。所謂親里者，在比丘而言，係指母、女、姊、妹出家者；在比丘尼而言，係指父、子、兄、弟出家者。婿子、嫂子、妻子（俗時之妻）、媳婦，皆非親里；大伯、小叔、丈夫（俗時之夫）、侄兒，皆非親里。若比丘尼弟子以恭敬心爲比丘阿闍黎洗染衣物者不犯，若病者亦不犯。否則即成墮獄罪。

比丘若無正當事故，不受請，不得往尼寺；若受請，須具十德，須爲僧中差遣。十德之中，最要緊的是具戒、多聞、精僧尼二部大律、能決疑、善說法、戒滿二十夏，否則犯墮獄罪。比丘尼往比丘僧寺，不單獨往，到寺門，先申報。最低限度要做到《寄歸傳》中所說：「尼入僧寺，白乃方前；僧向尼坊，問而後進」。「婦人入寺，不進房中，廊下共語，暫時便去。」這在我們中國，已無法做到了。唯於譏嫌，應予謹防。

這些規定，自是用來防微杜漸與息譏止嫌的，但對出家人而言，實是必要的，因爲凡夫出家，雖能立志禁欲，若無相當的修持工夫，定力是不夠的，是經不起誘

惑的，頻頻接觸，很可能日久生情，到達情意纏綿之際，也就無法自主了。正如《四十二章經》中所說：「情愛於色，豈憚驅馳，雖有虎口之患，心存甘伏。投泥自溺，故曰凡夫；透得此門，出塵羅漢。」一般人既非出塵羅漢，腦際則應時時亮著警報的紅燈，爲了自己，也爲了佛教。出家雖仍許可還俗，既已好心出家，還俗豈不可惜？有人以爲，美女惑人，自應避卻，醜女無有媚力，當可例外了。其實，「情人眼中出西施」，只要業緣成熟，中陰身見到老母猪，也會看成絕代的美女，何況是人？又有人以爲，防止譏嫌，止於青年男女，若老若小，則可不必計較。例如孔子所說的君子三戒的第一戒是：「少之時，血氣未定，戒之在色。」可見若幼若壯若老，便不必擔心於色之爲患了。又說：「四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲。」到四十歲時，便可不受外力的誘惑，五十能知天知命，七十則可「心無罣礙」，無拘無束，可見人到四十歲以上，既能無惑於外，當可不避譏嫌了。其實，那是孔子的自述，孔子能做到如此，一般的凡夫，焉能做到如此？唯以常情而論，老年上座比丘，德行當在下座比丘以上，衡事度理，接引羣機，當非下座比丘所可相比。所以佛教的聖人，根本不用戒律條文，正反反正，皆能與

戒的精神相應，成文的戒律乃爲凡夫而制的規定，故其不唯若小若老，非人乃至畜生的若男若女，皆在謹防之例，如果自驗已證聖果，已登聖位，自可不受戒律條文的限制。比如釋迦以化人度婬女；菩薩以分身應魔女，令發菩提心；婆須密多以婬女身，令人證解脫門。又如《圓覺經》中所說：「心不住相，不著聲聞緣覺境界，雖現塵勞，心恆清淨，亦有諸過，讚嘆梵行。」假如自己未證聖果聖位，甚至尚未到達內凡的境地，那末，在戒律的儀則之前，應該是一律平等的。故雖如唐代的清涼國師，歷九朝爲七帝師，圓寂之後，相傳爲華嚴菩薩，並有金神迎其兩牙歸養，但其直至百二十歲，仍誓：「足不涉尼寺之塵」。我們看來，能不慚愧萬分！所以，出家人的男女嫌疑，應當避之終身，並且不別老少，否則，未到蓋棺，不能論定，犯了過失，罪報彌深！犯了波逸提，應向一位清淨比丘如法懺悔，懺悔卽滅戒罪，否則便墮衆合地獄一萬四千四百萬年。犯了突吉羅，要墮等活等地獄九百萬年。

結論

佛教的禁欲法門，可謂無微不至，上來介紹的，僅是其中的大要，若想進一步的了解，當由各自去看律本，在家弟子可看《優婆塞戒經》等的在家律本，出家弟子可看《四分》大律，並參考弘一大師的《四分戒相表記》等。

上面所舉的戒婬法門，若以無知者的眼光來看，好像佛門之中充滿了婬氣，所以才會談到這許多問題，這也是出家戒不許在家人知道的一大原因（我來公開討論，已經違反了中國律宗相傳的規定，泰國則允許在家人研究比丘律，但不得批評比丘生活）。但是佛教戒律的性質，也與國家的法律相似，法律的制定，只是爲國民立下一個生活的軌範，使得國民皆有一個生活方式的依準，賴此保護國家與社會的秩序，也賴此保護每一個國民的安全。但是絕不能說，國家有了刑法與民法的存在，就等於這個國家之內充滿了犯法的國民。如能明白了這一層道理，自不會因爲佛教的婬戒精微，而說佛教徒們多犯婬行了。倘仍存有此見者，只能表示他的愚癡，

而不會損及佛教的尊嚴。我也本於這一觀點，自信並無不合，故敢予以討論，知我罪我，則非我之所計。

有關婬戒的持守，特別是威儀方面的，在我們的環境中，實在難以全部遵行。在凡夫而言，每一條戒，有其制的事宜，也均有其犯的可能，尤其是威儀一門。所以犯了之後，均有懺除的方法，奈何我國的佛教，羯磨法幾全廢棄，犯戒之後，也無從如法懺悔。所以我的介紹，也僅希望如此，實際不能如此者，自也無可奈何。至於在家弟子，當也不得以此作為口實，評論現時的出家人，現時的出家人無福，在家弟子更無福；如果有福，不會生此末世，更不會以末世的出家人為師。所以在家弟子應該自己持戒，並為出家人護戒，協助出家人持戒，切不可抨擊出家人犯戒，乃至無中生有，譏嫌出家人犯戒，那是有罪的！所以佛時的須達長者供養比丘，恆持「法與非法，事在沙門」的態度，而主張白衣不得過問比丘的事。

一九六二年九月稿於臺灣美濃鎮大雄山朝元寺（《香港佛教》卅、卅一、卅二期）

中華民國三十二年七月一日出版
非賣品　函索者限一期　附寄費一角

弘化月刊

齋萊（?）緯國（印）

常出修戒垢破穿
得家淨無無無漏

發行所
上海赫德路四一八號覺園內
印光大師永久紀念會辦事處
發行人鄒森　編輯人鍾慧成

第二十五期目錄

毗尼專號

讀教論叢（印公文鈔）
律學要略（弘一律師講於泉州承天寺）
略談宗律師的學說……圓（?）
[illegible]
會晉律寺傳五戒宏淨去存
戒有生善滅惡之功能……（?）
淨土毗尼論……當東（?）
尊重戒律提倡戒學……（?）
戒律爲今世當務之急……究（?）
毗尼與於世俗宗教之信條戒約……究（?）
論持戒與念佛……張一留
戒律爲學佛之根本說……周叢蓮（?）
說持戒……（?）
說持戒……寶塔鑑（?）
果能遵淨毗尼佛法久住……勝淨信
說戒之關係……知非
今日禪宗所缺的是戒……遠因
持戒與五衣之分別說……嚴文機
悼弘一律主遷化（附輓語）……（?）
頌弘一大師訣別夏丏尊居士書

會訊

本會逐月收支報告書
附本會天津分會啟事二則
代河南災民致飽暖再呼號
真快樂（初集徵求附印啟事）
本會與靈巖山守隆要啟事

戒律爲今世當務之急

安歸

如來設教，千言萬語，不外戒、定、慧三無漏學，而尤以戒爲其基礎。若舍戒而言定慧，無非儀事理論，徒託空談，不免躐等之虞，便非實踐之學。佛垂遺囑，略說教誡經云：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明，貧人得寶。當知此則是汝等大師，若我住世，無異此也。」又云：「戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。因依此戒，得生諸禪定，及滅苦智慧。是故比丘，當持淨戒，勿令毀缺。若人能持淨戒，是則能有善法；若無淨戒，諸善功德，皆不得生。是以當知戒爲第一安隱功德住處。」

所謂波羅提木叉者，乃七衆所受之戒律。此翻保解脫，正翻別別解脫，亦云處處解脫，有二義焉。一、揀異定道，名之爲別。二、三業七支，各各防非，就因得名，故名爲別。若據果立名，亦翻隨順解脫。解，謂離縛。脫，謂自在。謂解惑業之繫縛，而脫三界之苦果也。木叉之外，又有二名。曰毗尼，以調伏爲義。謂調和身語意之作業，制伏諸惡行。曰尸羅，以淸涼爲義。謂三業炎非，焚燒行人，事等如熱，唯戒能防息之而得淸涼。總之，不論解脫，及調伏，與淸涼，義雖有異，實則從同。

或謂戒以防非止惡爲事，其作用不過消極方面，偏於一邊。不知一方面止惡，一方面即能進善，同兼有積極方面之作用焉。如儒書云：「人有不爲也，而後可以有爲。」是有爲必待有所不爲，始見高尚純潔而無愧色。如七佛通誡偈云：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」初句即消極，次句即積極，第三句無論消極止惡，積極善行，總以淨意而爲其本。是故戒所以定善惡之標準，而爲無上菩提也。涅槃經云：「修善心，破百種惡。如少金剛，能毀須彌。又如少火，能燒一切。如少毒藥，能害衆生。小善亦然，雖名小善，其實是大。以例小惡，亦復如是。」又況一切諸戒，統括之爲止持、作持二門。止持，即諸惡莫作。作持，即諸善奉行。二者相互爲用，止中有作，作中有止，實有不能偏廢者在，故並舉之。又如三聚淨戒內之攝律儀戒，攝止一切之惡，即止持之義。攝善法戒，積集一切之善，即作持之義。攝衆生戒，即以此止作二持，饒益有情，得以自他兼利，乃至圓滿菩提也。然則謂戒爲僅屬消極，而非積極，可乎。

今世隨歐美潮流，腳跟後轉者，棄押自由，奚不欲發展個性，惡禮教之束縛，以爲非打倒不可。又惡宗教之束縛，以爲非消滅不可。如是，則吾佛之戒律，雖與所謂禮教宗教者，大異其趣，然亦豈能免乎深惡而痛絕之之列。何以故，爲求自由故，恐其束縛故。此不必說，出世間之具足戒也，即世間之五戒十善，無不視若敝屣，等於怨讎。甚至欲海橫流，隄防大決，則人間地獄，天地黑闇，爲事勢所必至。嗚呼，自由自由，天下幾多罪惡，假汝之名以行。孰知其所謂發展個性者，非發展人性，乃適所以發展獸性乎。可悲可痛，孰甚於斯。夫能證法界無障礙體，始得起法界無障礙用。以言發展個性，至吾佛而極矣。然必須從大冶洪爐中鍛鍊而出，庶幾其克有成。而各稱戒律，即其鍛鍊之洪爐也。

佛制，在家人不得研讀出家戒律。今余雖爲佛教徒，乃白衣而非沙門。且於出家律儀，禁密特甚，未克深知，僅得以在家人而談在家戒品耳。夫五戒爲學佛初步，人多知之。由殺、盜、婬、妄、酒，而漸進至於十善，則擴充其量矣。蕅祖起信論裂網疏云：「在家戒品，十善收盡。離殺生，則若護有情，習殺無猶。離偷盜，則一鍼一草，非與不取。離邪婬，則於己妻妾，作知足想。離妄語，則所言誠實，一切不欺。離兩舌，則隱惡揚善，不傳彼此。離惡口，則永無粗獷，令他喜樂。離綺語，則言皆有義，不生放逸。離慳貪，則常想惠捨，無所希求。離瞋嫉，則不爲損惱，隨喜他榮。離諂誑邪見，則忠良正直，深信因果。是以惡無不止，善無不行，生無不攝，即爲三聚淨戒也。」夫在此五濁惡世，苟人人能持十善戒，以爲基本，則雖變地球爲淨剎天界，循序漸進，以漸至於成就佛道，決非甚難之事。況如來金口宣揚，爲衆生所保任者，有曰：「衆生受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已，真是諸佛子乎。」又況持戒者，而更爲篤修淨業者乎。

或者又曰：「修淨業者，執持名號，念念以求生西方爲專，方爲正行。今乃舍是而兼鼓毗尼，似與一門深入、專修無間之旨，遍不相侔。」況徹祖念佛伽陀云：「一句佛號，滿尸羅度，都攝六根，圓滿三聚。」報恩論云：「此一句佛，念念慈悲，即殺戒淨。念念放下，即盜戒淨。念念定靜，即婬戒淨。念念誠實，即妄語戒淨。念念覺照，即酒戒淨。夫戒名調伏，所以止惡也。戒名三聚，所以進善也。五戒刻十重之前，爲一切戒之根本。於此能淨，餘可類推。則攝止之義，念佛盡之矣。觀經云：衆生心想佛時，是心即是三十二相，八十隨形好，何律儀而不墮乎。又云：是心作佛，是心是佛，何善法即不攝乎。又云：觀佛身故，亦見佛心。佛心者，大慈悲是。以無緣慈，度諸衆生，何衆生孤茶發乎。則三聚之義，亦念佛蓋之矣。」不知上所述者，係特讚念佛法門之妙，與戒律是以相攝，非謂遂可以廢除戒律也。如謂可以廢除，何以經說修十善業，受持三皈，具足衆戒，爲三世諸佛淨業正因乎。吾聞戒者佛行，而淨土則全體是佛境界。故印祖云：「初心入道，持戒一事，尤爲要務。以能持戒，則其行與佛近，其心必不至與佛相遠。其有自謂高明，藐視戒律，及與淨土。謂自性淸淨，有何善惡、持犯、自他、淨穢。但任天眞，即如如佛。從茲口口談空，步步行有。聽其言，高出九天之上。考其行，卑入九地之下。生爲法門之敗類，死作泥犁之士人。較彼帶業往生者，歸天地不足以喻其否泰，況其上擬者乎。其有欲現生親得實益，臨終決定往生者，須從持戒念佛眞實行去，自可不虞所望矣。」此修淨業者，必須兼談毗尼之意，明白決了，洞若觀火。凡我同倫，欲下學而上達者，其可忽乎哉。

甯波觀宗寺

弘法社刊

王震

第二十一期

中華民國二十二年

佛曆二千九百六十年

國曆五月出版

萬善同歸頌

延壽

菩提無發而發。佛道無求而求。妙用無行而行。眞智無作而作。興悲悟其同體。行慈深入無緣。無所捨而行檀。無所持而具戒。修進了無所起。習忍達無所傷。般若悟境無生。禪定知心無住。鑒無身而具相。證無說而談詮。建立水月道場。莊嚴性空世界。羅列幻化供具。供養影響如來。懺悔罪性本空。勸請法身常住。迴向了無所得。隨喜福等眞如。讚歎彼我虛玄。發願能所平等。禮拜影現法會。行道足躡虛空。焚香妙達無生。誦經深通實相。散華顯諸無著。彈指以表去塵。旗爲谷響度門。修習空華萬行。深入緣生性海。常遊如幻法門。誓斷無染塵勞。願生唯心淨土。履踐實際理地。出入無得觀門。降伏鏡像覺軍。大作夢中佛事。廣度如化含識。同證寂滅菩提。

弘法研究社編發

天台國清禪寺同戒錄序

開夫心佛衆生。三無差別。生本即佛。佛本即心。心自不生。能濟萬用。祇以衆生無始一念不覺。三細六麤。浩爾難窮。普賢行願云。若此惡業有體相者。盡虛空界不能容受。由是大覺慈尊。愍九界之倒懸。示三聚之淨戒。微細修整。攝律儀也。無惡不破。而破無所破。攝善法也。無善不修。而修無所修。攝衆生也。無一衆生不度。而度無所度。良以修惡即性惡。性惡融通。任運攝得性善。故破無所破。修善即性善。性善法爾。不假造作。故修無所修。平等眞法界。無生佛之假名。及自他之形相。故度無所度。斯乃出苦海之津梁。趨無上菩提之正路也。自非圓人受法。無法不圓。焉能持一戒而融攝乎衆戒。修一行而具足乎萬行者哉。所惜時丁末法。道風澆漓。或藉口大乘。而發撥非行。或馳逐新潮。而力求解放。遂致身口粗獷。神識昏迷。生干人神之怒。沒嬰爐炭之苦。可不哀哉。亦有以比丘之尊重。圖區區之溫飽。以持戒之勝因。冀人天之福報者。何殊買櫝還珠。貽人以笑也。天台國清寺者。創建於隋時智者大師。重興於前清寶林珍祖。先後千數百年。歷傳聖戒。諸方耆宿。大都出自本堂。蓋至人勝地。正法所存也。本年仲春。適國清宏戒之期。謬承本寺住持可興長老暨諸首衆。推余為諸新發意者作得戒本師。余自唯涼德。何敢當此。所幸恩師上寶下靜上人。自主觀宗以來。嘗蒙不悋洪慈。多所啟迪。由是來山。為諸大德作增上之勝緣。芸菩提之嘉苗。倘能信根深植。信力堅固。庶幾三觀洞明。三聚圓發。報難報之恩。證難證之果。悉由於是矣。幸各自勉焉。

世尊應迹二千九百六十年中華民國二十二年歲次癸酉二月日安心頭陀謹識於國清丈室

佛教與佛學

閩南佛學院刊

是非憎愛世偏多．
仔細思量柰我何．
寬却肚腸須忍辱．
豁開心地任從他．
若逢知己須依分．
縱遇冤家也共和．
若能了此心頭事．
自然證得六波羅．

布袋和尚偈

佛教轉道學院院刊

戒定慧三學

悲予

釋迦的根本辦法是苦，集，滅，道，四諦，我們既已知道人生的今生所以結成的苦果，完全是前生所造的業和煩惱聚集而成功的．倘我們不甘順着生死的自然輪轉，而要超出苦海，解脫生死的痛苦，那我們就不能不講修行的方法，這方法就是四諦中的「道」諦，叫八正道，要實行八正道，有一定的下手次序，就是戒，定，慧三種學問．

戒學：戒就是防止惡業而定的規律，釋迦佛在世時立下許多戒條，防止弟子們作惡的行為．佛滅度後，優波離誦出戒律成為定制就有戒律．後愈分愈多條文細密，比丘有二百五十戒，比丘尼有三百四十八戒，但儘管教條是這樣的繁多，而根本都是從五戒推演出來．所謂五戒是：

一．不殺戒：人和一切的動物，同是有生命的，不能為了自己的口腹，而殺害其他有生命的動物．昔顯崇禪師有云：『數百年來碗裏羹，冤深如海恨難平，欲知世上兵多刼，須聽屠門半夜聲．』這是何等痛切的顯示出佛家之下戒殺的原因．

二．不盜戒：不盜戒不僅是物非我所有，不可妄取，且不

可生妄取的念頭。譬如公家之物，非爲公事，雖一紙一筆絕不濫用。

三。不邪淫戒：因淫欲是生死的源頭，如今要解脫生死的煩惱，當然是要從根本上解決戒淫，然在家人不在此例，不過不可對人家妻子有邪淫的行爲。

四。不妄語戒：不離開事實，妄造虛語，顛倒是非，誑惑衆聽。

五。不飲酒戒：飲酒可以亂性，現在衛生家，也如此說，非僅宗教家之立戒也。

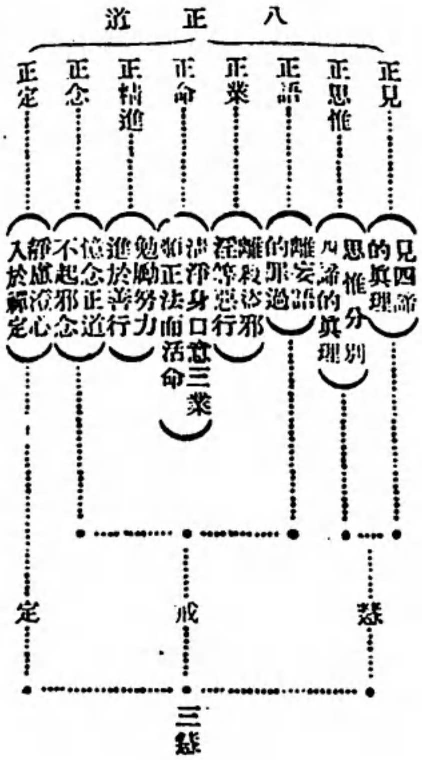
定學：定是治心最要的工夫，因我們一切的業和煩惱，都是由心發生，我們要從心下手，大概要預備實行二段。

預備：應以環境爲先，環境須寂靜，免得紛亂心意爲宜。飲食須有節，睡眠應有時。不可妄念用事，不怕雜的把胡思亂想的心慢慢調伏它，然後自有頭緒。

實行：每日早或晚到淨室去，盤足而坐於鋪厚軟墊的板櫈上，這時放下一切的雜念妄想，祇存一個正念，猶如明鏡，不染一塵，初學的人，頗不容易，但有一種簡便方法，就是數息法。

慧學：我們不有由定生慧的工夫，要說慧學，那是頗不容易的，惟好姑且以譬喻來略說明之：原來我們的心，固然是妄念用事，但我們的真心，是不動的，不過被妄念遮蔽，使我們的真心，不被發露了。猶如明鏡被灰塵遮蔽，致失去原來作用一樣，祇要我們時時拂拭乾淨，自然仍會發光照耀無遺了。

戒、定、慧，是佛家根本工夫，三藏中的藏律是講戒學的，經藏是講定學的，論藏是講慧學的。小乘要從四諦用功，道諦中的八正道，就是戒、定、慧，大乘，菩薩六度，也是戒、定、慧，今用表示如下：





內政部登記證警字第三七一八號

中華民國二十四年四月 發行
佛曆二千九百六十二年三月

（第一年第六期）

北平佛教會月刊

章維瀟

中華郵政特准掛號認為新聞紙類

藝林

關於研究戒律的一封信

北平佛學研究社

敝社前因規定律宗研究課程，特致函弘一律師商榷，茲得覆函，特公布於左，以備研究之弘揚戒律者可以參攷焉，夫如來滅後，應以戒為師，此乃金口誠訓，是故出家人對於戒律必須有基本之常識，縱使隨緣，戒乘互有緩急，而此基本之常識不可廢也，今評弘一律師乃對於普遍適用之程序，並非指專門律宗而設，其中所撰，誠應人人必讀之書也，尚希海內大德垂鑒焉。

（前略）以拙見擬定如下，

（一）緇門崇行錄

（二）一夢漫言，（寶華山版，為見月律師自述行腳著作。）

（三）沙彌律儀要略增註

（四）教誡新學比丘行護律儀

（五）淨心誡觀法（略參弘贊輯註）

（六）含註戒本

（七）毗尼事義集要

（八）毗尼止持

（以上三種對閱，但集要僅半部與含註對照，含註戒本應熟讀。）

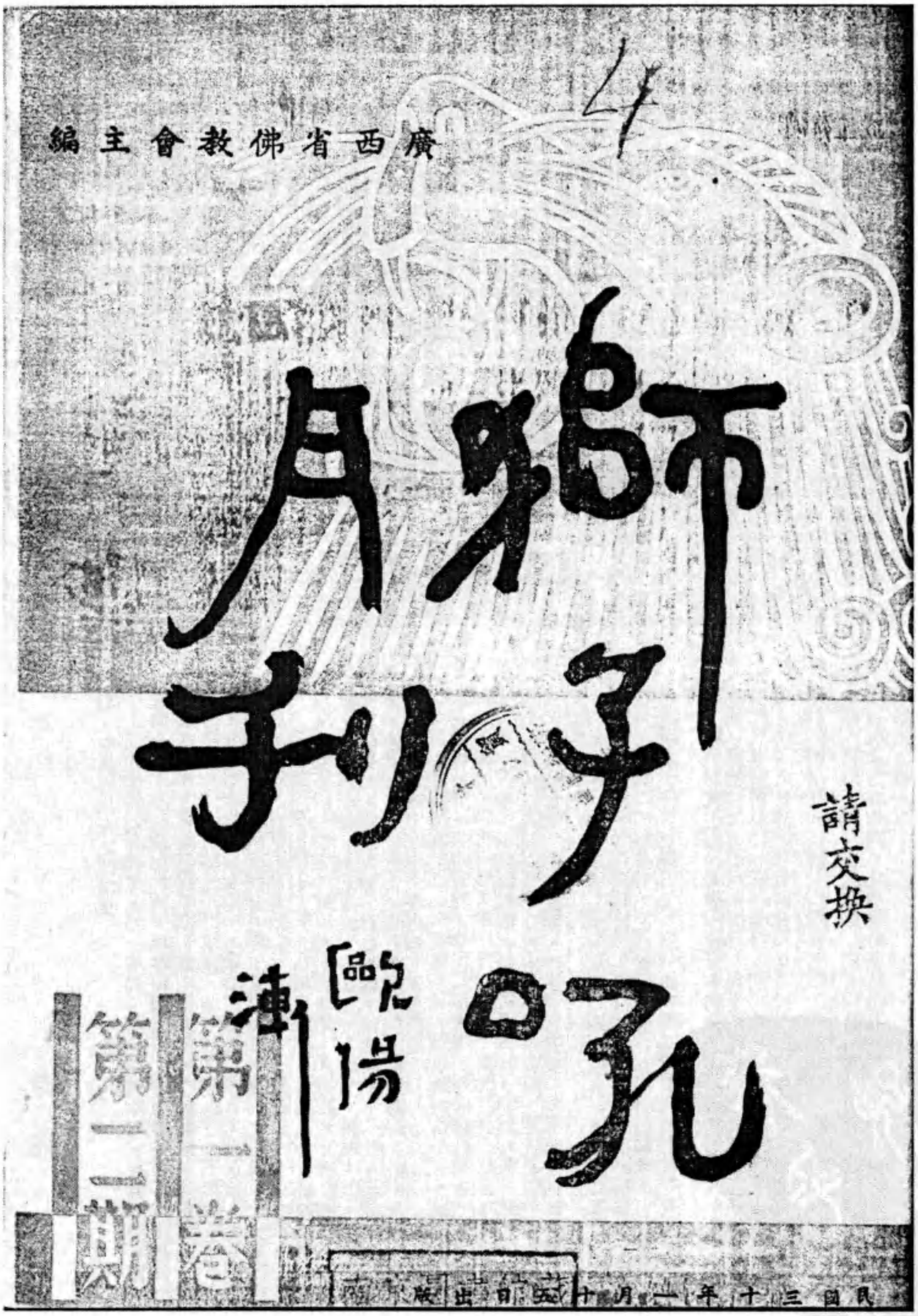
（九）隨機羯磨

（十）毗尼作持續釋

（此二種對閱，隨機羯磨應熟讀，律學發[illegible]亦可參閱。）

如是循序入門，自己研究二年，可以略知律學途徑。

若有知律之人，為之講解，尋繹誦習，則可速成，以半年餘之光陰，可以讀含註戒本隨機羯磨兩部，即可知律學綱徑，再讀行事鈔資持記，約一年餘，即可通達南山教義，其他諸書皆自己披尋，亦可了解八九矣。


廣西省佛教會主編
獅子吼月刊
請交換
歐陽漸
第一卷
第二期
民國三十年十一月十五日出版

救國必須從實行佛教五戒始

葉樹

佛教自東漢明帝時，流入震旦，迄至五代隋唐之際，已盛行於中國。歷代高僧，來自西域，及生乎東方者，國史僧傳，班班可考。洎乎近世，佛法漸衰，不獨一般社會黑暗未清，即佛教本身，亦昧其真義。反對者固未明其教理，信仰者亦多出于盲從。不肖僧徒，不守清規，破壞戒律，惑民傷俗者，不足論矣；即粗知經典，安分守常之僧，亦惟深居山寺，隔絕人群，誦經課誦，徒課衣食，世人或詐為消極，社會目為分利，加以仕宦失意、商賈被毒、犯刑避世之人，每受激刺之男女，亦往往投入寺門，萬緣可了，便消極厭世，淨修佛土之逃藪。

夫佛以普世為宗旨，豈可厭世耶！當此世界人心，日趨於殘險詐偽，吾五濁之世，相殺相屠，獸性發露，若然雖有恐怖，斷非天地有崩陷之禍，要相殺相屠，非佛慈悲，以挽之，可發人深省。是救世之佛教徒，勿可不勸化，以除其積習，入佛門之宗旨，廣有五佛戒曰：戒殺生，戒偷盜，戒邪淫，戒妄語，戒飲酒。佛教五戒，即儒之五常，試其義一陳於下：

一，戒殺生者仁也。天地有好生之德，眾生具惜生之心，周之觀如像，一戒殺生者，仁也。見其生，不忍見其死，眾生宜之，儒釋之民而蔡之池，子產之仁心，足以不殺，惻隱之心，懷與之倫，不抵抗，儒釋亡川心當其救一也。或有以為不殺傷取之殺，子要不之倫抵抗，亡耶但不是此強隣，我佛有慈悲，當前猛獸，云不殺生，豈不許殺；若持戒者亡，又不然。我佛慈悲，殺盜賊，一切殺生，首殺本戒，菩薩道，是佛為戒本及我佛抵方尼佛，以衛地方，上應化現，反為救度，爾殊胜，戒持，是本慈悲，我為止方為教子。殺生去，當仁慈，不殺生，即是衛生良方，保之本，猶亦為教子數，如是去者，屬仁，要生猶是衛道，吾以之事慈，雖殺生苦，不知為毒之不除，則生不殺，使內亂，一不休之。我國亦以和平抵抗，不許其爭，罪之知，而止生之，其如如不是知心難，而止香，猶在於一不休。人之所深，不殺生，即歐洲大戰成此禍，抵抗，亦如是，罪魁禍首，本我佛大雄大力，救苦救難，拯救衆生之心……明領袖，前後領導抗戰，以已成抗，已遂三年，今使敵方兵士，亦深上下，知其不可，遂息兵，惟和平，以期實現，惟敵方兵士，亦受其軍閥所迫而戰，非其本願，我為救世界正義抵抗，不得不戰，但應懷悲憫之心，不可存復仇之意。此我佛之宗教，維持世界正義，抵抗侵略等大義。

二，戒偷盜者義也。行一不義，得天下而不為；取非其道，雖一介而不苟。不飲盜泉之水，時存廉恥之誠；附勢趨炎，甚至穿窬背小，食汙賄賂，罪逾越貨，甚而見利忘義，心起攘奪，甚名偷竊，遇汽車洋房，頓生欣羨，營私舞弊，戒除不以，犯罪以權制有形，化為之無形，行持，尤重公義，而肥私已，心者。此風不戢，天下亡，何地無有，對飢寒下窮，寡廉鮮恥，戒偷盜，已成社會風俗，何由而挽？故知行者。

三，戒邪淫者禮也。天地造端於夫婦，男女居室，人倫之正，非在所戒。然孟光舉案，相敬如賓，張敞畫眉，好合琴瑟，如友如賓，男女自由，風俗日漓，雖隱藏斯調，自命時髦，縱恣情慾，一時邪淫，即大錯鑄成，悔之無由，自拔堪憐。尤以未成年之兒女，閱淫之戒，未深可憫，往往陷溺孽海，無由自拔，深可哀憐。

四，戒妄語者信也。人無信不立，一事無成，自古聖賢，未有不首重信者。妄施號令，欺人之言，亦以發其偷竊，後世不明斯學，失敗者也。行合一致，倘有一言，不出，謂不出於口，未乾，甘言聖徒，信其約，欺人之妄誓，大如國際，血未乾，力行暴戾，何以於戰爭而烈，固不是以盟約，即小如個人，亦遍及全球，口血未乾，不力行，遵守盟約，致信譽，不何以，於今為烈，安世界耶？

五，戒飲酒者智也。酒能亂人之性，昏人之智，往往有守禮法，自誦知背戒行之士，一旦沈湎於酒，不可勝數。故古聖人，以酗酒為戒，類大並作，而不因之亡國敗身者，殺盜淫妄諸罪惡，尤深惡之。安有智慧君子，而為此狂藥哉！我佛引為深戒，不亦宜乎。

綜上五者，乃在家學佛者根本戒條，他如比丘二百五十戒，三千威儀，八萬細行，不慧根基尚未獲聞，其人不敢妄言，知者自知。於此五者，精進不已，不失為修身之基礎，次亦不失為修身博愛之君子，久行功深，自他俱利，則希賢希聖之基礎，為天人之師，可謂佛作祖，希聖希賢，為處世之大則，若口說而身不行，則縱不以為欺人自欺，則以口說不以消極之大乘，實欺人自欺，有是處。此不慧用以自礪，不禁涕淚，如將砂作飯，無有是處，補救物質科學之偏弊，如砂為飯；無有是處。此不慧用以自礪不禁涕淚泣，切望我佛教四眾共勉之者也。

律宗講要

參訢

一、戒律在佛教的地位

佛家把佛的教法，歸納作戒定慧三種，叫它作三學，又叫作三增上學。所謂戒，是戒律，防非止惡叫作戒。所謂定，是禪定，靜慮澄心叫作定。所謂慧，是智慧，研眞斷惑叫作慧。依戒資定，依定發慧，依慧斷除妄惑，顯發眞理。戒學列在三學的第一位，可以知道戒律在佛教中是佔最重要的地位的。而重視戒律，在佛教的教主釋迦牟尼佛在世的時代，便是如此。佛從成正覺到入涅槃四十五年之間，因事制戒，隨機散說，而在臨入涅槃時，更對阿難說：

汝勿見我入般涅槃，便謂正法於此永絕，何以故？我昔爲諸比丘制戒波羅提木叉及餘所說種種妙法，此卽便是汝等大師，如我在世，無有異也。（大般涅槃經卷下）

由此又可以知道戒律和佛自身，在同等的地位，以後領導教團的，不是佛自身，而是戒律；

戒律在世一日，便是佛在世一日。佛涅槃之後，佛教教團最初和最要的事業，是結集佛的遺教遺誡，依南方所傳，第一結集就是王舍城結集所合誦（結集 Samgiti 底義譯）的法藏，是毘尼和曇摩。毘尼就是毗奈耶，義譯作律；曇摩就是達磨，義譯作法（經）。在這兩種法藏當中，却是先結集毘尼就是律，以持律第一的優波離爲上座，替代佛統率大衆主持結集事業的大迦葉，就戒律的各條目，詢問優波離。優波離應問，一一具答（誦出）制時、制處、因緣、對機、制規、犯戒等等。五百大衆，合誦應答的全部，決定他是佛所制。於是毘尼的結集告成，然後才以多聞第一的阿難爲上座，結集曇摩。由此，可以知道佛弟子在佛涅槃之後，對於戒律，也就遵照佛的遺教，把他看作大師，所以先結集他。而且依南方所傳：佛涅槃後滿一百年的第二結集就是吠舍離結集，也是爲結集毘尼而舉行的。總之，佛教建立在戒律上，戒律是佛教的基礎，其他的定慧等學，都是它的上層建築，假如這個基礎傾欹，那整個的佛教，恐怕會有出動搖而倒塌的危險的。

二、從優波離尊者到道宣律師

像在上面所說：佛涅槃之後，佛弟子優波離把佛底遺誡，結集作毘尼藏，此後一百年間，迦葉、阿難、末田地、商那和修、優波毱多，五師相承，如瓶瀉水，並無支派。一百年後，異執逐漸興起，以致於分作二部、五部乃至二十部等，所謂五部，是異世五師當中第五師優波毱多，有

弟子五人：一、曇無德，二、薩婆多，三、迦葉毘，四、彌沙塞，五、婆麤富羅，各執己見，於是分作五部：一、曇無德部，義譯作法密，這一部的律法，叫做四分。二、薩婆多部，義譯作一切有，這一部的律法，叫作十誦。三、彌沙塞部，義譯作不著有無觀，這一部的律法，叫作五分。四、迦葉遺部，意譯作重空觀，這一部的律法，叫作解脫。五、婆麤富羅部，義譯作有行，也叫作犢子，這一部的律法，叫作摩訶僧祇，義譯作大衆。僧祇爲根本，分出五部。各部律當中，傳到中國的，有四律五論。所謂四律，是薩婆多部的十誦律、曇無德部的四分律、窟內上座部的僧祇律、彌沙塞部的五分律。所謂五論，是依據薩婆多律的毗尼母論、摩得勒伽論、解釋四分律的善見論、解釋十誦律的薩婆多論、依據正量部律的明了論。曹魏嘉平二年（公元二五〇年），中天竺曇摩迦羅（義譯作法時），到曹魏的首都洛陽，譯出僧祇戒心，又請梵僧立羯磨法授戒，這是中國有戒律受戒的元始，經過一百五十年，到姚秦弘始六年（公元四〇五年），專精十誦律的罽賓沙門弗若多羅，到姚秦的首都長安，誦出十誦律的梵本，和舊譯時代的泰斗鳩摩羅什同譯，才過半而弗若多羅去世，後來由西域的曇摩流支足成他。其次，罽賓的佛陀耶舍，和涼州的竺佛念一同譯出四分律，所謂四分律，是曇無德部所傳的廣律，大別作四分，所以有這個名稱。此後僧祇五分兩種律，漸次傳譯。犢子律本，沒有傳來，迦葉遺部，只傳來解脫戒本，沒有傳廣律。到唐代，南海寄歸內法傳的著者義淨，譯出有部宗律很多，叫作有部新律。此外像毗奈耶律，到宋代，還

有翻譯，然而沒有弘傳他的。四分律是佛涅槃二百年後的時代，由曇無德集誦而出，傳入中國之後，在各部律當中，弘傳獨盛，而其他各律望塵莫及，在中國，所謂律宗，實在就是四分律宗。自從佛陀耶舍等譯出此律之後，古德的著述，差不多有二十家，而以三要疏爲最精確。所謂三要疏，是慧光的略疏、法礪的中疏、智首的廣疏。而大成四分律宗，開南山宗一派，爲中國律宗不祧之祖的道宣律師，便是智首的弟子。道宣兼通三藏，精達毘尼，就四分律成立一乘圓頓的妙戒，作戒本疏、羯磨業疏、行事鈔三大部去發明他，和拾毘尼義鈔、比丘尼鈔合起來，叫作南山五大部，是律宗主要的典籍。所謂律宗，由道宣而建立，道宣住在終南山，所以後人叫他作南山宗。當時和道宣相並弘傳四分律的，還有法礪所開立的相部宗，懷素所開立的東塔宗，和南山宗一並叫作律宗三家，然而不久其他兩家，一概廢絕不行，只有南山一派獨傳到後世綿延不絕了。

道宣，是吳興人（開元釋教錄），有說是丹徒人，也有說是長城人（宋高僧傳），以隋開皇十六年（公元五九六年），生在長安。十五歲，出家，依長安日嚴寺智頵受業。十六歲，誦法華經，兼習其他經典，能夠通達他的理意。大業八年，十七歲（一說十六歲），披剃。十一年，從弘福寺智首，受具足戒。隋朝的末年移到崇義寺。道宣自從出家以後，便以研鑽律部爲心，當時佛法梗塞，無師可尋。唐武德四年，再依止智首，才研鑽律部，剛聽了一遍，正商議去修禪定，智頵勒令他聽到二十遍爲止。於是靜坐山林，以三衣一食修行定慧。七年，入終南山住紵麻蘭若，撰述四

分律刪繁補闕行事鈔。貞觀元年，撰述四分律拾毗尼義鈔。四年，在終南山北清宮精舍，修行般舟三昧，歷經九十日之久。又在雲際寺，修行般舟三昧，前後二十會。同年出遊，涉歷諸方，廣尋求諸律的異傳。九年，到魏郡，訪法礪，咨決疑滯，既而入沁部山中的僧坊，爲擇律師再治四分律行事鈔。又撰述四分律刪補隨機羯磨並疏，四分律比丘含注戒本並疏。十一年，在隰州益詞谷，撰述量處輕重儀。後來巡遊涉稽湖，入長安。十六年，躲避喧囂，隱居在終南山豐德寺。十九年，新譯時代的泰斗玄奘，在弘福寺從事翻譯，被召，列席譯場，掌管綴文，筆受潤文，被推作上首。這一年，又撰述續高僧傳、四分比丘尼鈔。第二年，回終南山，增廣羯磨，又布衍羯磨疏。二十二年，更重修他。永徽元年，再入洪福寺，參加翻譯，兼編述釋迦方志。二年，增修含注戒本並疏。三年，西明寺落成，詔令充任上座，當玄奘入西明寺從事翻譯，他也參加。高宗乾封二年（公元六六七年）去世，年七十一。他的著作，一共有三十五部，除其中所謂南山五大部，是律宗主要的典籍之外，像集古今佛道論衡、大唐內典錄、續高僧傳、廣弘明集，是研究中國佛教史所不可缺少的資料。然而綜合上面所述道宣的事略看起來，可以知道他畢生的精力，是集注在弘闡戒律的。所以中國的律宗，以道宣爲高祖，第二祖周秀，第三祖道恆，一直到第十五祖元照稟承他。元照兼貫內外，該羅大小，作戒本疏行宗記、羯磨疏濟緣記、行事鈔資持記，剖晰精微。道宣的大義，到元照而大成，於是以中興爲世所稱。

三、南山宗的學理的基礎

道宣所弘闡的，雖然是曇無德部的四分律，然而他深取大乘圓實了義，決開權教，就四分律成立一乘圓頓的妙戒，但是他所謂圓教，却是說建立一切諸法唯有識的唯識宗。所以他在四分律的本位，準據成實論所建立，以非色非心法爲戒體。但是依他的本意，四分律的本位雖然是小乘，却和其他的薩婆多律等不同，分通大乘，所以依大乘唯識義，以第八阿賴耶識的種子爲戒體。四分大乘說，是慧光以來經過智首到達道宣的學說，假如依從這個學說，就戒體是心法，就是戒體是和受戒同時薰習阿賴耶識的種子。道宣本此，把釋迦牟尼佛一代的教法，判作化制二教，也叫作化行二教，更把化教分作性空教、相空教、唯識圓教三教；把制教分作實法宗、假名宗、圓教宗三宗。所謂化教，是化益的教法，是佛教化衆生令發生禪定智慧的教法，就是三藏當中經論兩藏所註釋三學當中的定學慧學兩種法門，像增一、長、中、雜四阿含經和華嚴、般若等經，發智、六足等論就是。所謂制教，是制戒的教法，是佛戒飭衆生而把他的行爲加以制御的教法，就是律藏所詮釋底戒學法門，像四分、五分、十誦等律就是。又就佛的方面說，叫做化教；就衆生的方面說，叫作行教。像戒本疏說：「今以化行二教，用分諸藏。何名化教？如阿含等中，開演化導，令識邪正、因果、業性、界繫諸法，言無所壅，義通道俗。意在靜倒，離着爲先。教本化

人令開慧解，本非對過而立斯教。言行教者，起必由過，隨過制約，言唯持犯，事通止作，故教所設，非爲靜倒，但隨行科。戒律一宗，局斯教矣。」又資持記說：「一代時教，總歸化行，開其信解，用捨任緣，故名化教。制其修奉，違反有過，名爲行教。」其他各宗，都依據化教開宗；但是戒律一宗，却依據制教。

所謂三教，約定慧建立，其中兼攝佛一代的教法，一性空教，是說建立諸法性空無我的教法，這裏面含攝一切小乘，指四阿含等經，僧祇四分等律，俱舍成實等論。二相空教，是說建立諸法本相是空唯情妄見的教法，這裏面含攝一切大乘深教，指諸般若經和般若系的論部。三唯識圓教，是說建立諸法外塵本無實唯有識的教法，指華嚴、楞伽、法華、涅槃、攝論等經律論。像行事鈔說：「……然理大要，不出三種：一者諸法性空無我，此理照心，名爲小乘。二者諸法本相是空，唯情妄見，此理照用，屬小菩薩。三者諸法外塵本無，實唯有識，此理深妙唯意緣知，是大菩薩佛果證行。」又羯磨疏說：「小乘極處，人法二觀，對我觀析，唯見是塵，對陰求之，但唯名色，求人求法，了不可得，是爲空也。大乘極處，空識爲本，初淺滯教，謂境是空，了境本無，性唯識也。」四分律宗，當性空教一分，然而道宣的本意，在立三學圓融無礙，判屬唯識圓教中。所謂三宗，約戒建立，其中也兼攝佛一代的定法慧法。一、實法宗，就是建立一切諸法實有的薩婆多部等，此宗以色法爲戒體。二、假名宗，就是建立諸法唯有假名的曇無德部等，此宗

以非色非心法爲戒體。三、圓教宗，就是建立一切諸法唯有識的唯識圓教等，此宗以心法種子爲戒體。像資持記說：「凡欲考體，須識三宗造義淺深，兩乘教相差別，纖毫無雜，始可論體。」又資持記說：「一者實法宗，即薩婆多部，彼宗明體則同歸色聚，隨行則但防七支，形身口色，成遠方便，此即當分小乘教也。二者假名宗，即今所承曇無德部，此宗論體則強號二非，隨戒則相同十業，重緣思覺，即入犯科，此名過分小乘教也。三者圓教宗，即用涅槃開會之意，決了權乘，同歸實道，故考受體乃是藏識薰種，隨行即同三聚圓修，微縱妄心，即成業行，此名終窮大乘教也。」四分律剛正知假名宗相當，然而像在前面所說：道宣深取大乘圓實了義，決開權教，就四分律，成立一乘圓頓的妙戒，所以就這三宗當中，四分律宗，也是圓教宗攝。

其次，所謂三學圓融無礙，依道宣，大小二乘，各立三學，就大乘圓教三學說：所謂戒是三聚淨戒，他的體性，是藏識當中變作諸法的種子。把心停止在諸法都以識爲根本的微妙行，是定。觀察他，是慧。三學圓融互攝，舉他的一種，就含攝其餘的兩種，這叫作三學圓融行相。所謂三聚淨戒，是攝律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒，這三種戒，也是大乘圓融行，所以三聚互相含攝，用這種意思去推論，就小乘戒也都融通無礙。像殺生一種戒，就三聚都具備；止息各種殺緣，是攝律儀戒；常時從事生命的保護，是攝善法戒；保護衆生的生命，就是攝衆生戒。殺生一種戒既然如此，不盜不淫等無量的戒品，以此爲例，也都如此。所以一戒一行，一念有圓融的觀解，

就具備一切行，菩薩三無數劫的修行，也完全在他裏面。雖然，不是捨棄三無數劫，他的功德，具備在一念。三無數劫並不長，一念並不短，長短無礙。衆生和佛果平等，萬法互相融遍，相即無盡，這就是大乘甚深的妙行。

總之，道宣先後列席玄奘的譯場許多次，而玄奘是盛弘法相唯識開立唯識一宗的大師，道宣免不得受他的影響，因而用唯識教義，來建築四分律宗的基礎。然而在道宣的時代，以圓教自命的天台華嚴兩宗，也正在弘布他們的學說，道宣又受了影響，因而也產生了所謂圓融無礙相即無盡一類的理論。由此我們可以結論作南山宗的教義，是拿唯識宗的教義作基礎，而用華嚴天台兩宗的教義莊嚴他的。

中華民國三十二年七月一日出版

非賣品　函索者限一期　附寄費一角

弘化月刊

常得出家修淨戒無垢無破無穿漏

發行所　上海赫德路四一八號覺園內印光大師永久紀念會辦事處　發行人[illegible]森　編輯人[illegible]成

第二十五期目錄

毗尼專號

遺教勸戒（印公文鈔）

律學要略（弘一律師講　[illegible]師記錄）

略談宣律師的事跡……[illegible]

[illegible]……[illegible]

會晉律師傳五戒宏淨土序

戒行生善滅惡之功能……[illegible]

淨土毗尼論……[illegible]

尊重波羅提木叉……[illegible]

戒律為今世[illegible]之急務……[illegible]

毗尼與於佛法宗教之[illegible]成就……[illegible]

論持戒與念佛……[illegible]一[illegible]

戒律為學佛之根本說……[illegible]

說持戒……[illegible]

說持戒……[illegible]

學者應學毗尼佛法久住……[illegible]淨信

說破戒之關係……知非

今日緇素所缺的是戒……[illegible]因

緇衣與五衣之分別說……[illegible]文[illegible]

悼弘一律主遷化（附聯語）……[illegible]

讀弘一大師訣別夏丐尊居士函

會訊

本會逐月收支報告書

附本會天津分會啟事二則

代河南災民致謝[illegible]啟

贈供啟（初集徵求[illegible]印啟事）

本會與[illegible]山寺[illegible]啟事

說持戒

曹培靈

眞如本性、純善無惡、萬法圓具、還是就性德說、無所謂戒、也可說戒體本自具足。但是修德有功、性德方顯。修德的工夫、就是持戒。持戒就是爲善去惡。我們觀察世間的人、善惡兩途、有五種不同之景象。一、眞善人。二、眞惡人。三、不善不惡人。四、假善人。五、假惡人。形式雖殊、要皆不出心的範圍、所謂萬法唯心造也。茲別說之。眞善人、由善行故、乃能回向佛道、背塵合覺、享受故鄉風月。眞惡人、受盡苦果、遇緣解脫、且有「見不賢而內自省」、及「其不善者而改之」之警世作用。不善不惡者、教之即成善、不教即成惡。儒家所謂性近習遠、不教性遷也。假善者、最可憐。其良知被名利所蔽、造諸惡業。人或勸之、答以只須心善、無須畢證。我見熾盛、以此自解。尤有甚者、心內一味貪謨、全在背行上、巧爲掩飾。聽其言、畢舉認眞、超出一切人之上。文殊普賢尚難企及、全屬觀音地藏之大悲大願。詎知其心行惡劣、竟有甚於穿窬之流。惜世人無知、諸多受其蒙蔽、亦能盜得一時之虛名。殊不知其惡貫滿盈、宿福享盡、景況奚似。大約久經三塗之後、仍承冒濫佛法爲善之名、得植微因、因而得度、將來亦有成佛之日、吾亦不敢輕之矣。假惡人、唯大士方便度人之權巧、凡夫切不可仿做。上述五種、行殊而果異、皆是心之功能也、與持戒有大關係焉。

國家之法律、制裁犯惡者也。與其已犯而受懲、其若未犯而持戒。故儒道教之有綱常、宗教之有誡條、皆爲維持人類之道德也。儒以克已復禮教人。克己者、格除物欲、至公無私。復禮者、安其本分、守其範圍。以及非禮勿視、勿聽、勿言、勿動等、亦以約束六根、與佛教之相相律儀無二致。

世多善人、社會安寧。由善德涵養、心性增明、不自滿足、更能虛心求道、則其後果大矣。世多惡人。上戾下貪、自利損人。小之社會不寧、大之兵戎禍結。則人己兩害、自他皆苦矣。佛法之戒律、須從心性上着力。唯一目的、要眞爲生死、發菩提心、返本歸原、圓成佛道。其行法、須放下背覺合塵（塵即物欲）之因業、攝除名利及細微之煩惱妄想。凡思想行動之背乎明覺者、應盡戒之。兩山御釋云。一律嚴教、以戒爲本。戒行清淨、定無自立。故先持戒、錄制業非。後後定靜、伏斷煩惱。又云「爲道制戒、本非世稱。三乘靈道、非戒不立。故如來首先制戒、意在斯矣。」佛徒既以自利利人爲目的、必須用三學（戒定慧）爲基礎、方可破除演出一切惡行之三毒（貪瞋癡）。其至高無上之無論清淨戒（三昧耶戒）包括諸惡莫作、衆善奉行。諸惡者、一切背覺心的功能也。衆善者、一切合覺心的功能也。信菩之、凡利于衆生者、總要想、總要幹。有損于衆生者、不可想、不可幹。想與幹、亦心之功能也。經云：心、佛、衆生、三無差別。損衆生、即損心、佛。利衆生、即利心、佛。凡夫以現前境界、起分別想、認爲眞實、作損人利己行、違背戒律綱常。甚且身爲佛徒、不知戒爲何事、或知而仍犯、自作教他、惡業增上。乃至白衣僧僧、不知遂佛辨戒、必招苦果。法運至此、良可慨也。故曰：不做人則已、做人先從遵倫常起。不修道則已、修道須從持戒起。容有未開解路、但持戒律而成眞者、未有不持戒律、但學經教而得道者。略釋之。譬有人通三藏、專參究、仍殘忍而貪口腹、造諸惡業、吾知其必無成道之理。反之、如縣淨毘尼、嚴守戒律、不昧因果、身體力行。外以驚習衆生、內以薄藏心性。雖未致力三藏、而心行壹符律典。雖曰未學、吾必謂之學矣。

佛法東漸、律教並宏、代有高人。洎乎近代、弘一大師、發心宏律。不意綠後遣逝、長夜漫漫、後繼何人。本刊諸公、悲法運之不振、僧律學之無聞。擊鑑春鼓、發鞭振讀、作人心之改革、期世道之還昌。徹文集刊、闡揚律宗。願學人等、至誠懇切、努力加勉、同復純善無惡的法界心性、則生死由此可了、佛恩衆生恩由此可報、庸不負諸公提倡之至意焉。

佛教日報
張人傑題
THE BUDDHIST DAILY
中宣部內政部登記
中華郵政掛號立券新聞紙
第六二八號
民國二十六年二月五日
今日一張售洋二分

教乘雜錄

關於五戒之經驗談

懺悔

余年方十三歲時，因先慈茹素念佛，亦隨之念觀音聖號並誦高王經，非與佛法有緣，曷克臻此。後因習英文，與耶教徒接近，雖未從其教，然沒染其習氣，覺得一切宗教盡屬迷信，無形中變成一闡提。甚至酗酒毀壞泥塑菩薩金身，雖經先父母告誡懺悔，然縱逸狂悖，貪嗔癡三毒之心初未稍改。後又研究催眠術，及道教各經，如金仙證論南華神龍黃庭陰符等經，終覺不如佛經理論之徹底，始歸心佛教。遂研究金剛，楞嚴，法華，圓覺，大涅槃般若等經，並於暇時兼習禪定。當此之時，僅關勢於教理，若能明了，依教修行，自必克果，尚不知戒定慧為對治貪嗔癡之法藥器，深以持戒為下根而設，既能明理，何必受戒。嗣因一二次發見勝境，為女色糾纏，以致得而復失，失而不能再得，始信慧繇定發，定由戒生，方知持戒乃學佛人重要之步驟。由是心中甚願求戒，但恐不能久持，躊躇不決。後藉某同志種種鼓勵之詞，胆為之壯，遂受滿分優婆塞戒，戒雖受矣，然對於淫酒二事，尚游移不定，良由障深業重，無有智慧不能維持也。後來從破淫戒，一病幾死，輾轉床褥，將及一年。中間屢經懺心求哀懺悔，蒙佛加被，始獲痊愈。自病之後，對於淫戒，兢兢持奉。惟所謂兢兢者，不過不與女人交合而已，調笑綺語等尚未斷絕，由是輕浮侮辱等不如意之事接踵而來，幾疑奉佛不得善報，後研佛經始知戒乃五分法身之首，若無戒而求成佛，則無異煮砂欲成嘉饌耳，一點不能含糊，一點不能假借，余草此文藉以懺悔過去種種身心破戒之行為，海內同志學佛如有不如意事者，須於身口意三業之中，如謗法謗人等，加以猛省檢察呵責懺悔，始能有成。否則雖持名觀想持咒參禪種種修行，皆無成就之希望也。

中華民國三十二年八月一日出版
非賣品
函索者限一期 附寄郵一角

弘化月刊

常得出家 破無穿漏

發行所
上海赫德路四一八號覺園內
印光大師永久紀念會辦事處
發行人鄒森 編輯人鎮慧成

第二十六期目錄

遺教
[illegible]
[illegible]
評戒賊住比丘說毗尼疑……[illegible]

毗尼之餘
論綱常與三寶之關係……歸淨
請慈英作繁榮奉行……了緣
教誡關鍵實心法……懺因
論菩薩戒中他勝處法……懺罪生
淺學戒談……淺學人
田野間的律學談話……蟄厚
教會出家在家綱紀諸公……花園西
勸導隱憩說……宜若逸
酒戒與損災之關係……佛餘生

論說
信為願行的基本……趙東
淨業四要……李淨源
觸境攝念法……蘇傳禮

講話
答督修疑社問三則……寄東
給與信佛者的忠告……鄭頌英
佛法不科學麼(少年佛法講話)……楊智堅

紀事
南鄉孤虎皈依記……爾寬圖
杭州之念佛往生者……僧孝
聖感錄存……張伯真
直記佛號功德……歸緣

文苑
釋嚴山志序(附例言目錄)……張一留
為劉梓蘅議大師外集徵求遺著啓事……趙鴻
病禪題詞序……龍行
題七峰桃偶成三絕句……了然
題瑞香花偶成二絕句……了然
吟楞嚴經題六首……芬陀利子

雜載
蓋臨終念觀音妙法……道源
讀地藏菩薩本願經……鄭頌英
天津佛教功德林講地藏經
有所不為好漫筆……楊智堅
復吳陶居士書……伍霞叔
難產丸方……大本堂

會訊
本會徵求會員報告表
本會經月收支報告書
武漢分會啟覈出來函
武漢分會作報
附弘一大師紀念會啓事

論菩薩戒中他勝處法

懺摩生

瑜伽本地分十五、明菩薩四種他勝處法。「若諸菩薩、為欲貪求利養恭敬、自讚毀他、是名第一他勝處法。若諸菩薩、現有資財、性慳財故、有苦有貧、無依無怙、正求財者、來現在前、不起哀憐而修惠捨。正求法者、來現在前、性慳法故、雖現有法、而不給施、是名第二他勝處法。若諸菩薩、長養如是種類忿纏、由是因緣、不唯發起罵詈便息、由忿蔽故、加以手足塊石、刀杖捶打、傷害損惱有情。內懷猛忿恨意樂。有所違犯、他來諫謝、不受不忍、不捨怨結、是名第三他勝處法。若諸菩薩、謗菩薩藏、愛樂宣說、開示，建立，相似正法、於相似法、或自信解、或隨他轉、是名第四他勝處法。」此中、前三易明。第四、蕅益大師釋云。「相似法者、實非正法、有似正法。譬如紫之奪朱、鄭聲之亂雅樂、此卽名為謗菩薩藏。非必毀罵、而後謂之謗也。又設毀惡、罪猶為輕、以不能惑亂人故。說相似法、其罪更重、以其能惑亂人故。而此熾然建立相似法者、凡有二類。一者、若心自解、謂意見穿鑿、邪悟發明。二者、或從他受、謂領納邪教、堅流邪師。此二並違出世正法、故犯重也。」又云。「真實正法、決與一印三印相應。相似正法、則似是而非、決與愛見二綱相應。說此相似之法、卽名謗菩薩藏、蓋不必排斥毀訾、而後為謗法也。若已流通、重為舉揚宣說、闡擴輔與、令使增廣、名開示。自創新談、別陳宗旨、名建立。自信解者、卽是邪師。隨他轉者、卽邪弟子。邪正不辨、則弘法者、違皆謗法

者其、可不悲夫。」[illegible]

本刊定價
零售每期定價大洋二分
全年二十四期連郵費洋五角
佛教團體全年減收大洋四角

廣告刊例
全面　定價二十元
半面　定價十二元
四分之一面　定價七元
長期面議

佛學半月刊

圓瑛

圓瑛　弘悟

(第七十一期)民國二十三年一月十六日出版

總發行所　上海膠州路愚園路佛學書局
分發行所　佛學書局各分店
上海麥特赫司脫路、上海閘北新民路中
上海寶平街四馬路　長沙玉泉街七十號
香港和興西街二三號　仰光南勃陀一八三號
新嘉坡丹絨巴葛　寧波市承華南街海源巷
分銷處　各埠佛經流通處

九華山祇園寺同戒錄序

青陽陳浩如

出家華門。蜿蜒而南。羣峯疊翠。飛瀑千尋。松竹參天。蘭若蔚起。凡若干折。得祇園寺於九華山麓。樓閣輪煥。七寶莊嚴。隨喜緇素。十方輻輳。誠地藏菩薩應迹地東南第一名勝也。辛未春。余自揚州偕游歸。登九華。訪寬兩寬揚上人。知其退脩靜室。頓悟禪機。得大自在。斯時其師弟寬慈住持。乃誓發宏願。廣拓道基。苦行募化。以竟其功。越明年癸酉。佛殿落成。莊嚴燦爛。寬慈上人承衣鉢之眞傳。咸功德之昭著。廣修道場。宣揚戒律。開來繼往。普結善緣。以度十方四衆。以振本寺宗風。余從九華諸上人游有年。開參內典。知我佛有具足戒十重戒四十八輕戒。與吾儒之三戒。同爲脩身正覺。不二法門。然威儀三千。細行八萬。無巨細。無內外。唯在守一不移。脚踏實地。否則放僻邪侈。墮入泥犂。豈不悲哉。今日新戒諸菩薩。濟濟一堂。不乏大善知識。所願自茲以後。永持戒律。精進潛脩。以得戒師依止師之心行爲心行。勿墮勿荒。同參上乘。全始全終。共證正果。斯不負兩上人普渡苦心。不負護法者成就功德。是則余所馨香膜拜於將來者也。是爲序。

佛曆二五一二年
中華民國三十八年一月一日
第三卷 (25) 第一期

覺訊

THE VOICE OF Y. B. A.
(Published by Young Buddhist Association in Shanghai, china)

談談 戒 定 慧

[illegible]

上海市佛教青年會發行 電話八三〇八七號 …中路二七一弄十六號

中流
第二卷第五期
焦山中流月刊社主編
民國三十二年五月十日出版
鎮江華文印務局承印
地址：王家巷東

目錄

挽救教難與清僧運動……衡
研究道教說……念西
禪宗學（續二）……芝峯
[illegible]藏論闡微（續完）……現月
玄奘三藏求法記（續四）……曉璞
詩林……諸家
道宣律師在律學上的地位……澄遠
參訪南郊名藍印象記……慎知等
一束櫻花供上師……明性
佛誕日焦山舉行慶祝的儀式……項衡
佛教新聞……記者
編者的話

挽救教難與清僧運動

衡

佛教教難的發生，自然是由於外人的非法侵犯；但我們說它是起因於僧衆自身的腐敗，這實在比較更爲恰當。所以今日一致起來推行清僧運動，以澄清佛教內部，這在許多挽救教難的方法中，倘不失是一種治本的方法。

清僧運動，決不是一時的感情用事，這裏面當然不可雜一點「黨同伐異」的意味。所以對檢舉某人的行爲不端的人，並不能與普通所謂「揭發人的短處以快私情」那種卑劣舉動，一例看待。這裏所謂檢舉者與被檢舉者，中間並沒有可以劃出嚴格的界限，果眞確有實據，那末檢舉者的資格正沒有限制是屬於誰人；自然也沒有規定誰是絕對不在被檢舉之例。

本來推行這種抉剔工作的「清僧運動」，實行起來是有很多困難的，在素抱着「閒談莫論人非，靜坐常思己過」的我們貴同袍前，更是不易得到他們的同情。但每件事要人人表同情，亦是很困難的。所以辭典中將永留着「奮鬥」的名詞。歷史昭告我人，是非的判斷，每需等待百年千年後，正不必因人的非議而以爲不當。因此，我們敢鄭重提出這個建議：清僧運動，決不可因人反對而畏縮。我們必須牢牢記着：這種工作，還得從反對最力的一階層做起，因他們即是戕害大衆慧命，爲禍最烈，而是清僧工作中所應最先清除的僧盜。

我們痛恨狐假虎威以欺壓弱小動物，同樣也痛恨佛教中不少披着獅皮冒充獅子的變相狐狸精，可是他雖得意洋洋地假着獅皮掩沒了他的狐狸尾巴，但終究沒有逃過了我們的眼光，我們應該毫不容情的卸去他的獅皮，使現原形給世人看。這樣佛教，才有澄清的希望，亦才能轉移世人卑視佛教的眼光，而教難的發生，可以減免甚至杜絕。這是挽救教難復興佛教的唯一良策，亦即我們提出推行「清僧運動」建議的理由。

至於現在一般僧衆私生活的腐化，早已成爲公開的秘密，所以再數說今日僧伽自身如何的不健全，這是不必要的。固然，在未得到佛教宗教的生命之前，總不脫是個凡夫，也夠任何人不免被五欲所迷，但我們既知道自己有這弱點，就應當時時抓住這個弱點，共同來互相策勉，互相監視，以期達到三學增上的目的。因此，對那甘心下流，有玷佛門的不良僧徒，必須加以嚴厲而有效的懲處。這還是我們提出推行「清僧運動」建議的另一理由。

雖然，那所謂禁止「濫收徒衆」「濫傳戒法」等，也是挽救教難的良好方法，但這畢竟是防止外來細菌侵入的消極辦法，在教難未形成前是可以行的，而在內部已充滿細菌瀕於潰爛的現代佛教，則必須先施手術，實行徹底的消毒；一方面防止腐化的蔓延；另一方面亦可防止細菌的再侵入。這是我們要推行「清僧運動」的又一理由。

當然，這「清僧運動」，我們現在只是個提議，並沒有貢獻如何推行乃至實施的具體意見，它的細則還是要由各方面集思廣益，協力計議。但我們不妨再附帶個提議：清僧運動的原則我們相信是可行的。不過既清除一批不良的，同時須有一批良的來替代，這樣才能獲得預期的目的。不然，半斤與八兩，本質並沒有起變化，這等於前門拒虎，後門入狼，意外地反將促成極不良的後果；至少它的結果，會替那些眈眈逐逐者流遺些倖進的機會。因此，培植住持三寶的眞實人材，應該是與「清僧運動」並行的。中國佛教會行將成立，挽救教難當然是中佛會工作中一個重要節目，我們謹貢獻這區區意見，並預祝其成立。想未來的中佛會諸公大德，決不至忽略這點問題的。

道宣律師在律學上的地位

澄遠

人生渺渺，宇宙茫茫！我佛爲度衆生出現於世，爲欲引導有情出離生死苦海，因而大開方便說出無量法門而尤以戒律能調伏衆生放逸的心理，使之歸於正道。所以世尊在世，弟子都以佛制定的律儀爲言行的標準；所謂如來在世以佛爲師，世尊滅後，以戒爲師。故優婆離尊者結集毘那耶藏，如八十誦律，是爲佛敎根本律藏。然律藏流傳於我國者，則有十誦律 四分律，僧祇律，五部律，此四律學在我國，均放有光明異彩、轟轟烈烈，蓬勃一時。然而在我國膾炙人口，流於後代的，僅有四分律而已。四分律爲曇無德羅漢所集，故曇無德爲四分律宗的開祖。我國在元魏文帝延興年中，有法聰律師，宏揚四分。其後道覆 惠光，道雲，道洪，洪遵諸師相繼而興，並且各作註疏以弘四分 至唐智首律師，作五部區分鈔以宏四分。其弟道宣律師，因四分適合衆生的機宜，故作行事鈔，戒疏，業疏，拾毘尼義鈔，比丘尼鈔，廣宏四分，以心法明其戒體 立其行相，故道宣律師爲中國律宗開闡之祖。道宣律師，德高學廣，嚴淨毘尼；日唯一食，行般舟三昧，其著作總有三十五部，百八十八卷，此是道宣律師的略歷。然當道宣律師成立南山宗時，興之並宏四分律的，尚有法勵律師，懷素律師，世人稱爲法宣素三家。後法相東塔兩宗漸衰，宏傳者少，以至歷絕不行，唯南山獨盛，遂號南山律宗。因爲南山宗義，受隨相稱，行相備足，大小調和，行解相應 所以我國與日本的佛敎徒，均行此宗；並且是廣弘此宗，那麼道宣律師在律學上的地位怎樣，可想而知了。今略述其特點如下：

1. 建立化制二敎

道宣律師，不但精嚴毗尼，並且於法相敎義，尤有相當的研究，故道宣律師依法相敎義，判我佛一代敎法爲化制二敎 又名化行二敎。化敎者，謂如來敎化衆生，使明因果道理，邪正差別的敎法，即三藏中經論所詮，三學中定慧法門，如四阿含經及一切大小乘經論是。制敎者 謂如來敎誡衆生，使知佛制律儀等戒法，如四分律梵網經等律藏是。然而律宗，以戒爲主，因爲戒在三學中居其首，可攝六度四攝等法門。我們若戒行淸淨，定慧自然而然的產生，故先特戒以制三業的邪非，然後以定慧二學，伏斷煩惱，得無上的佛果。更分化敎爲三敎，分制敎爲三宗。制敎三宗者，一實法宗，即有宗，此宗以色法爲戒體、二假名宗，即空宗，此宗以非色非心爲戒體。三圓敎宗，即圓宗，此宗以心法種子爲戒體。化敎三敎者，一性空敎，指一切小乘，即四阿含等經，四分律等，成實論等，此分析一切諸法，觀其本性都空之敎。二相空敎，是直就諸法當體，觀無相空的一識敎，此屬大乘。三唯識敎，謂一切諸法，唯識所變，性相圓融之敎，是指華嚴等、

2. 圓融大小二乘

道宣律師，在貞觀十九年，隨玄奘三藏爲譯經筆受之上首，並且研究唯識敎義，以戒體爲心法，依阿賴耶於受戒時熏習所成之種子，故律宗亦爲大乘。雖在形式上以四分律屬之小乘，而精神上則通於大乘。在前慧光律師說爲大乘，同時法勵玄旨等說爲小乘。現在道宣律師爲什麼說四分律通於大乘究？他的理由約有如下五點：

1. 須要迴心：——在二乘人的眼光看來，只要得到羅漢果位，就以爲究竟快樂，其實在大乘人的眼光看來，並不以此爲究竟，他還是努力修行無量戒法，以求無上的佛果，所以四分律的道理，是化度一切有情，迴小向大，絕非完全爲小乘所有。

2. 施生成佛：——在這娑婆世界裏，不論與我是有緣無緣的衆生，一概由平等大悲心中流出稱稱妙法，普施一切衆生，願皆共成佛道，這名曰「無緣大慈，同體大悲」，所以四分雖爲聲聞戒而實在是自利利他的主義，因此之故，亦屬大乘。

3. 識了應境：——在小乘薩婆多部，主張以根見爲正義，故稱爲根見家。而今說眼識能見，耳識能聞，乃至意識能知，即以識見爲正主，故曰識見家。而識見之義，亦屬大乘。

4. 相召佛子：——在小乘戒稱比丘，而大乘律則呼佛子。本宗戒體，無非欲令一切衆生，皆歸趣於大乘，這是正順大乘的敎義。

5. 捨財用極：——如人們要懺悔業障，必須捨其財物與僧衆，是曰還財。然再由僧衆還與本人，此捨財的決心，也是發大乘的弘願。

我們從上面看來，固然是知道南山宗通於大乘，但四分律爲此宗所依，故其敎義亦顯大乘。因爲衆生的根機有淺深不同，當分小乘，則小乘無不衆大乘之義；分通大乘，則大乘無不攝小乘之義。故道宣律師爲圓融大小乘之第一人，亦爲四分律宗傳統之祖。

3. 束諸律爲四科

佛制戒有五位：1.比丘比丘尼具足戒，比丘戒，廣則無量，中則三千威儀，八萬細行，略作二百五十。比丘尼戒，廣亦無量，中則八萬威儀，十二萬細行，略作三百四十八戒。2.式叉摩那法戒 3.沙彌沙彌尼受十戒。4.優婆塞優婆夷五戒，5.在家衆授暫時之八戒。然這許多的戒律，總不出道宣律師下列的四科：1.戒法，謂佛所制戒律之法，

集，對八；分律，的，非之中戒家條身法性戒如
大謂以阿然，二其戒依色性戒根菩之口一有法八
成之小類自準派思體小非；體永薩輕意且防者戒
的心乘耶己於靜想論乘心相舊固，重三發非所、
第法色識的成論如。俱，宗譯，應相業得止發十
一戒法的本實分是因為唱法云美修狀表戒惡得戒
人體為種意宗鼓，為論非勵無德持及現體的，，
。：戒子，所的乃懷，色：作外無開如的功而具
所體，依立地自素說非依，彰量遮法行能領足
以，就於、方然律無心小新，三持的相。略戒
道非唱大而　的師表的乘譯方聚犯行，3.任等
宜色種乘立南趨　色戒成云可律等為隨戒心。
律非子唯非山勢骨為體實無為戒善。順行中2.
師心戒識色於。依戒論論表人及別4.此，的戒
為為體之非四此裝體。，　天善。戒戒謂法體
中戒論義心分凡公：懷說然師法我相體依體，
國體，　的律唐學唱素無定範、們、　授，謂
律二而以戒的朝俱色律作戒。然是謂而戒此授
宗說反第體當戒舍法師為體此後出戒於作體受

4. 圓融戒行

隨；顯而而三善一法所，法觀第，現；為
持為，無情）法別，謂則而並八定在有化
一保是隔戒攝戒解悉三無沒運阿學且宗制道
戒護攝發•乘，脫皆聚一有。類，就，二宣
三一律•此生即戒斷戒法定所耶慧大空教律
聚切儀如三戒修，捨者而慧以識學乘宗，師
全乘戒就聚，一二，：沒二戒）。圓，同依
具生；不戒即切定所（有學學定戒宗圓時法
。，為殺是饒善其謂）戒：即慧學三教更相
然是增生圓益法戒諸攝學定定是是學宗分教
而攝慈而融一，，惡律，慧慧唯護而。制義
三乘悲言互切所三莫儀道二二識三說道教，
聚生心，攝乘謂道作戒叫學學妙聚。三為判
有戒，離，生衆共。，做就之行淨三宗三如
通。是開諸，善戒此即圓是體，戒學各宗來
有所攝殺戒又奉。戒於融戒．其，是立，一
別以善生圓云行（有一三學則相其；三三代
，我法的通饒。）三切學之無是體戒學宗教
三們戒念，益（攝；惡。用一止是學，是法

，不弘　，的諸制不不思歷德道自　門並宗為聚
千是揚興，祖二犯暇想估之修超　。護，通為
載他律發唯，教，暇，那偉行人由　戒對受通
之的學毗師能，又的大樣大的一此　相於，受
下戒外尼一宏闡有宏無大，標等觀　。通圓，
，德：，人揚融備揚長的可準，之　道別具律
猶殊曾唯。律大巧四的優想。建，　是二比儀
令勝威師所學小方分精妙而繼立道　道受丘為
人所勛一謂，二便律神呢知繼南宣　宣，戒別
景致天人「而乘，，：？。繩山律　律還法受
仰　堂也佛得等化並立因然繩律師　師納為•
不不，」滅到，導且有為而的宗在　對壞別此
已徒恭、度人所乘以堅律律傳為律　於場受宗
哩當敬道後民以生身固師師承中學　律；，依
！時侍宣，信我，作的抱在不國中　學四所受
得奉律像仰中如則志有當替佛的　特分以菩
估，師法與國建，願創時，教地　開梵南薩
優何，末裝佛立吉，造為其徒位　的網山戒
勢昔捨法慕敬化羅席的什功入，　一，律法

中華民國三十二年七月一日出版
非賣品　函索者限一期　附寄費一角

弘化月刊

常得出家　修淨戒無垢　無破無穿漏

發行所
上海赫德路四一八號覺園內
印光大師永久紀念會辦事處
發行人鄒森　編輯人鍾鋆成

今日緇素所缺的是戒

達因

今日佛教衰落的原因……不講戒
欲維持佛教的永存……守戒
欲保存釋尊的真面目……重戒

在今日佛教團體內來談戒、真有點老生常缺、似乎是有腐化的味道。實際說來、還是非談他、不足言佛法、非行他、不是稱佛徒。年來新知識份子、不少傾向佛門。同時惜青年、也頗受了新教育。在這嚴重時期、要不提倡戒律、自由地研究下去。亲以守戒出名的中國佛教、恐怕忿□不可收拾。本刊發行說毗尼尊號、異是代佛宜宜、値得欲威的。試再看看發近應化的兩位菩薩、印公，弘公、乘願來世、應病說樂、不期然的、全以戒律示人。於此益可醇悟、今日佛徒的缺點、提倡戒律、為當務之急了。因為佛教所表現於人的、就是戒。同時今日外界所以指擒佛徒的、是不守戒。推求所以不守之故、是眼光短、志氣低、不知有聽劫大事、只貪變幻妄色身。請想背覺合魔、去貪懸五欲、那還能名為佛徒喝。晚學衆障深重、分別見強、從前不借佛法的原因、就是看到佛徒的破戒行為、以為那是代衰佛法、所以不屑研求。後得慈公老人北來宏宜戒律、才知道佛法之高、才引起研習的與趣。但是一念末法佛徒的情形、總使我欲哭無淚。因為從前的我、是因看到破戒而反對佛教的。所以深知大多數的反佛教者、也恐怕是因為我們的破戒行為。這點界過、大樣是全饑佛徒所深知吧。稱皆罰一做佛徒、非同見錯、必須改變了一個我、改變了往日的認習。進一步言、更要虧行一切善法、纔配做佛教中人。否則、背時吃肉今依然、昔時花天酒地今不改。則以身謗法、三塗重罪、何人能代、可怕可歎。如此之人、不如不做佛徒之為愈也。

天津佛教居士林

林刊

第一期

對凫老人題

在家菩薩所受五戒

復次長者、在家菩薩應受善謂五戒、彼樂不殺、放捨刀杖、羞愧堅誓、不殺一切諸衆生等、不惱一切、等心衆行慈心、彼應不盜、自財知足、於他財物、不生希望、除捨於貪、不起愚癡、於他封生貪著、乃至草葉不與不取、離彼邪婬、自足妻色、不希他妻、不以染心視他女心猒患、一向苦惱、心常背捨、若於自妻生欲覺想、應生不淨驚怖之想、是結使故爲欲、非我所爲、當生無常想苦無我想不淨之

想彼人應作如是思念、我當乃至不生欲念、況二和合體相摩觸、應離妄語、諦語實語、如說如作、不誑於他善心成就、先思而行、隨所見聞、如實而說、守護於法、寧捨身命、終不妄語、彼應離酒、不醉不亂、不妄所說、不自輕躁、亦不嘲譁、不相牽掣、應住正念、然後知之、若心欲捨一切財賄、須食與食、須飲施飲、若施他時、應生是念、令是檀波羅蜜時、隨彼所欲、我當給施、又我當使求者滿足、若施彼酒、當攝是人得於正念、令無狂惑、何以故、悉滿他欲是檀波羅蜜、長者、是故菩薩以酒施人、於佛無過、長者、若在家菩薩、以此受持五戒功德、廻向阿耨多羅三藐三菩提、善護五戒、又倍應當離於兩舌、若有諍訟應當和合、離於惡言、出愛軟語、先語問訊、不毀辱他利益他語法語時語實語捨語、調伏語、不戲笑語、如說如作、不生貪癡、常安一切、心不毀壞常修忍力、以自莊嚴、常應正見、離諸邪見、不禮餘天、令當供佛、

天津佛教居士林

林刊

第三期

對凫老人題



二一經語集錄

出大寶積經郁伽長者會

（續前期）

在家菩薩具足五法住在家地學出家戒

世尊、云何在家菩薩住在家地學出家戒、如是問已、佛告長者、在家菩薩具足五法住在家地學出家戒、何等爲五、長者菩薩住在家地中不悋一切所有財物、與於一切智心相應、不望果報、復次長者在家菩薩住在家地具淨梵行、不習欲想、況二和合、復次長者在家菩薩至於空處修習四禪、以方便力不入正位、復次長者在家菩薩住在家地應極精進、學於智慧、一切衆生以慈相應、復次長者在家菩薩住在家地、守護於法、亦勸他人、長者、是名在家菩薩住在家地具足五法學出家戒、

國民政府內政部登記證警字第二一六七號

佛教月刊

四川省佛教會編行

第六年第十期

中華郵政掛號認爲新聞紙

本期（第六年第十期）目次

刊頭語
省佛教會被控之真象如是 大慈
法論
業感緣起論緒言 廣文
戒定慧是圓融的 大願
特載
省佛教會爲免除兵役呈各部院文
省佛教會快郵
各省佛教會代電
總監部制糧僧尼變通辦法
新聞
四川佛學院開學誌盛
大會代表昨已首途
寶慈社講仁王護國經
昭覺寺立學戒堂
覺光寺建彌陀塔
綿陽佛學社勸勇宏法
溫居士臨終正念
重慶羅漢寺傳戒
念觀音聖號靈感
增修佛廟感應
極樂寺住持得人
林主席訪太虛大師
中委李烈鈞等在廬山講佛學
念佛持咒感人面瘡
專件
綿陽佛學社啓建仁王護國道場啓
興補清修所募捐啓
藝林
常識學 能學抄
勇生生會 竹學傳
念佛歌序 莊宗嵐
許淑綏生西紀念 李定吉
西湖作放生池啓而有作 劉豫波
通訊
張廷灝處長致圓瑛理事長書
報銷

中華民國二十五年十月十五日出版

戒·定·慧是圓融的 （大懶）

由戒生定，由定生慧，此兩句話，凡佛弟子，十九知之；我想還有一句，方見圓融，即：

由慧生戒

是也。

夫「戒體」無形，領納在心，如何護持，方免毀犯，此固非愚鈍者所能了解；即「戒相」多條，倘難記誦，況四分律之制度業異——多就印度習俗結戒——梵網經之文句敖牙，自法師猶有所不解，而謂文盲能守之乎，至於小乘的止，持，作，犯之精嚴；大乘的開，遮，重，輕之活潑，更非慧心律師，莫能辨矣。

今粗比之：守戒猶守土然，其有否與土存亡之忠義，且不其說，而最低限度，先要明白土地的分際：不然地段也不知，邊界也不曉，執戈而守他人之封疆，暢快的放棄自己之基業，猶驕然誇示人曰：我功高勞重矣」嗚呼！縱有忠義之心，難逃失守之罪，況是一片矜伐之氣乎，可笑亦可憐也！

我不敢知曰：恐怕有「認一張戒牒為戒體的；認九點香疤為戒相的，錯認如此，不知他所守者何物，是故受戒時，問他「能持否」就這三個字，他便聽不懂；師戒時，問他「是中清淨否」這五個字更聽不懂了，但是須要他答個「能持」，答個「清淨」，才合方式，殊不知這兩個字的短句，比教「外國話」還難，引禮師費了許多教責的苦心，到答時，還有幾人答錯的唉！像如此無慧的人，說他「把幾百條戒，一聽便懂得，一徹便記得，記得還守得」這話誰敢信呢?!

我遊化時，到處有人說：「某師守到戒了」我喜而又驚，問其守着戒的情形，則曰「某師受戒後，至今未開葷」，哈哈，奇哉奇哉！到處都是如此說，夫「不吃葷」才算守到一輕戒耳，何至以一輕戒，而冒其他全部戒律乎！可見其不知戒也，得歎他者，亦不知戒也，而到處都如是說，然則到處——？我所以不得不多嘴也。

以不吃葷一輕戒，而自他共許為「守到戒」了者，蓋亦有故，蓋我國一般外道齋公，一往以吃素為最大的修行，果然博得普通人的名聞利養，由是一般愚僧，亦盲從而效尤之，亦往

往有良好的收穫，從此以輕爲重，以一概多，成爲風氣，沒不知非——且有戒外之重戒，如抽黃煙等；有重戒內之不戒，如等等……我不忍多說，——皆由一羣盲僧，弁髦佛戒，誤制邪戒，總而言之；不知戒也，守亦不知也，犯亦不知也，不知也者，由於無慧也，故曰：慧能生戒。

或問：「由慧生戒」之說，亦有證據乎？曰：「有」，阿含經云：「由慧淨故戒淨，由戒淨故慧淨」又稱益大師云：若無眞慧，並無眞戒，蓋無「眞諦」慧，故「木叉」戒可破而成魔侶；無「中諦」慧，故「菩提心」戒可破而成聲聞，緣覺，安得三聚淨戒也」據此，則「慧能生戒」之說，自信得過；恐你也信得過吧！彼此信得過了，我敢斷言之曰：戒↓定↓慧 不是行布的；

而是 戒↘定↶慧↖ 圓融的，請了「!。

佛學月刊

林迦

第一卷 第十二期

中華民國三十一年五月一日出版

中國佛教學院佛學月刊社編

齋戒的意義

大力

提起齋戒來，便聯想到祭祀。

祭祀的用意，在於返本報始，不忘其初。齋戒的意義，在於洗滌煩慮，齊一心志。易繫辭傳說：「聖人以此齋戒，以神明其德」，大概就是此意。因爲在齋戒的時候，可以脩養精神，節省思慮。自周公制禮，祭禮纔有一定的儀式，在未祭之前，要齋戒七天。齋戒的意義是什麼？就字義來講，洪然純一之謂齋，肅然警惕之謂戒，總而言之，就是洗心滌慮，齊一心志，致其淸明之意，這在禮記上說得更具體。禮云：「及其將齋也，防其邪物，訖其嗜物，耳不聽樂，故記曰齊者不樂，言不敢散其志也，心不苟慮，必依於道，手足不苟動，必依於禮，是故君子之齊也，專致其精明之德也。……齊者，精明之至也，然後可以交於神明也。」這幾句話，已把齋戒的意義說得很透徹了。它是把齋戒作爲養心的一種法門。換句話說，便是陶發情感的方法，將那惡的醜的邪僻的思想，鏟芟降伏淘汰下去，極力往高潔純摯方面提挈，這種工夫說得古雅一點，便名爲齋戒。

談到齋戒，就不禁聯想到莊子中人間世篇的心齋，這段文，不但在意義上有著卓絕的啟示，即在教人用工夫方面，也很是平易近人。人間世篇云「……敢問心齋？仲尼曰：若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣；聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也，唯道集虛；虛者心齋也」。這些話，我有過深切的體驗，我們所以痛苦不安，全是由於是非人我的界限太分明，喪失了這點渾然元氣，我們要想掙脫桎梏排解煩惱，最妙的方法就就是要這「聽之以氣」。我們知道心與耳都是起攀緣計校是非的禍首，只有「氣」是渺無情慮，流暢自然，若能向這「氣」上體驗我們的精神上一定能得到一種極空靈的感覺。

上面把儒家的齋戒的意義，約略的敘述了一個大概。下面再將佛教中的見解介紹一下。

佛教對於齋戒的用意，與儒家的意見相同，都是以齋戒來排解煩惱，蕩滌心志。但兩者的終極目的，卻適然不同，儒家的齋戒不過是在國家大典時，偶一爲之，並非每日必修的功課。就是莊子所標示的心齋，也只是苦中尋樂，把牠當作逃避現實的唯一工具，但求得暫時的陶溢，享受那種悠悠然飄飄然的靈感作用而已。並沒有破殼而出——超脫生死——的野心。佛家的主張就大不相同了。他是藉此爲滅除煩惱脫離生死，求得最究竟的安樂——大菩提果——爲目標的。由於這兩種不同的目的，而產生出來的理論與方法，自然的就不會一樣。佛教中的齋戒，主要的是「八關齋戒」毗婆沙論云：「夫八關齋者，過午不食也，以八戒助成齋法，共相支持，故名八關齋戒。一不殺生，二不偸盜，三不邪淫，四不妄語，五不飲酒，六不坐高廣大床，七不著花鬘瓔珞，八不習歌舞戲樂。由此，我們很能够看出佛敎中齋戒的眞面目來了，他是極端的反對世俗的。甚至於高廣一點的大床都不敎坐，可見佛敎防治身心，無做不至，

齋戒在佛敎中占有特殊的位置，也可以說佛法就建立在齋戒的上面，除去了齋戒，定慧是不會無緣而自生起的！

上海軍管會雜誌登記證期字第五八號

弘化月刊

公元一九五三年十二月廿五日出版

陝西大興善寺密宗道場



中國佛教八宗道場之一

第一五一期目錄

講話

從發行國家經濟建設公債的重大意義談到佛教徒當前愛國的光榮任務……編者

佛教徒積極參加普選運動（插圖）……李舫

特載

過渡時期的國家總路線是什麼……蕭文蘭

我們的國家要實行工業化……李普

論說

天台宗教義的體系……力農

史觀

南山律宗祖承……大明

中印佛教文化交流史要略……懺因

文苑

印光大師書傳跋……高鶴年

答問

答讀「淨土新論」者問……如岑

通訊

擁護國家發行經濟建設公債……性傳

和尚也當選了人民代表……敬賢

我們應負起推廣「弘化月刊」的責任……守信

新聞

上海佛教界展開國家總路線學習等十七則……記者

發起補刻二百卷大毘婆沙論所缺的三十卷經版

本期封面圖片說明

陝西西安大興善寺是唐代密宗不空大師的道場，不空是唐開元三大士之一，中國密教自不空東來之後而大興。日僧空海來學於我國，遂開日本之密宗。至會昌滅法之後，我國唐密之傳承遂絕。清末楊仁山居士由日本取回密教經典，遂為密宗（唐密）復興之始。圖片為大興善寺之大殿，其橫匾為「密藏宗風」四字。

觀史

南山律宗祖承

·大明·

靈芝律師說：、「律宗祖承，燦然布於策紀。」三衢擇事律師（法明）始立五祖，霅溪法師（仁岳）次立十祖，錢塘發源法師（守仁）次立七祖，天台律師（允堪）亦立七祖，錢塘懷顯律師則立五祖。

又說：「往世宗匠，未深考覈，而率意取捨，有所異同。……致使晚進輩，踟蹰於兩楹間，莫知其所嚮，予病之非一日矣。苟默然無所辨正，而務其膏葉，能無忝乎？此圖錄於是乎作也。」

律師於元豐四年九月十五日出「南山律宗祖承圖錄」，先評以前各師所立的得失，都是鑿鑿有據，千古不磨的定論；祇是要節省篇幅，評論得失，這里且不全說。

律師的主張呢，讓我先把律師立的祖承列出：

始祖曇無德尊者，樹多弟子，四分律主，南山所宗。
二祖曇摩迦羅尊者，本西竺僧，始依四分爲人受戒。
三祖北臺法聰律師，本學僧祇，因考受體，首傳四分。
四祖雲中道覆律師，聰之弟子，最初撰疏科釋四分。
五祖大覺慧光律師，從覆受律，撰疏十卷，廣開戶牖。
六祖高齊道雲律師，承慧光師，亦撰鈔疏，刊釋廣文。
七祖河北道洪律師，承雲公師，亦有律疏，未詳卷軸。
八祖弘福智首律師，洪師弟子，疏二十卷，通貫羣宗。（案：今存第九卷，收入續藏。）
九祖南山澄照律師，承智首師，廣有著撰，現行於世。

律師說：「教必有宗，學必有承；教非宗則其學無所歸，學不承則其教無所自。南山律師，宗於四分，承於智首。首承洪，洪承雲，雲承光，光承覆，覆承聰。聰則初傳四分，因考本受，即承於時（曇摩迦羅此云法時）；時則創行受法，專依四分，即承於正（曇無德此云法正）。」

又說：「若乃遠推本始，則法正承徧多，多承和修，修承阿難，難承迦葉，葉承我佛，是則金口祖承一十四世。今以四分開宗爲始，斷自法正，而下至於南山，蹤跡傳通九人。」

從三祖法聰到九祖南山，是取霅溪律師之所立；推部主爲始祖，立法時爲二祖，則前代所闕如，獨見律師的今錄。

律師又引儒宗七廟，禪宗六祖，天台九祖，西竺二十四祖，諸經律論次列七佛，以五個例子證明，這里也不能詳細列出。

其次，律師又引文證明說：「然祖承之所出，備見南山教部，而共私說，今第而引之。戒疏序云：『四分發興，祖習遼遠，正法初百，便列其宗，斯人博考三機，般鑑兩典，包括權實，統收名理，樂結斯蹤，通被時賢。』據此以法正開宗，爲始祖明矣。

『業疏云：「此方赤縣，曹魏以前，並不受具，至嘉平年，法時沙門，依法正部，行羯磨法，十人受戒。」又云：「神州一統，約受並歸四分之文。」據此法時遠承法正，立爲第二祖也。（行事鈔，戒本疏，內典錄，文亦同此。）

『續高僧傳論云：「四分一律，雖翻在姚秦，而創敷元魏，是由赤髭論主，（佛陀耶舍，此云覺明，時人號爲赤髭毗婆沙），初乃誦傳，未展談授，尋還西域，此方學侶，竟絕維持，逮及聰覆，方開學肆」等。傳云：「法聰本習僧祇，因考受體，首傳四分。」據此聰師遠承法時，故爲第三祖也。

『又論云：「自初開律師號法聰，元魏考文，北臺揚緒，口以傳授，時所榮之。沙門道覆，即紹聰緒，繳疏六卷，但是長科，至於殺舉，未聞於世。」據此覆師親承法聰，即爲第四祖也。

『傳云：「慧光從佛陀禪師出家，陀曰：此沙彌非常人，若受大戒，宜先聽律，律是慧基，非智不奉，若初依經論，必輕戒網，邪見誠

法，隆道之源，由是依覆師通四分」等。據此光師承覆，故為第五祖也。

「傳云：「道雲早依師稟，奉光遺令，專弘律部，造疏九卷，為衆所先，成匠極多，流衍彌遠，加以威容嚴肅，動止有儀，談吐慈和，言行相檢。」據此雲師承光，故為第六祖也。

「傳云：「道洪據相州，紹道雲胤，容止沈正，宜解有儀，學門七百，諸經論士，將欲導世，皆停洪講席，觀其風略，採其軌躅。」據此洪師承雲，故為第七祖也。

「傳云：「智首二十有二，方稟大戒，預於古佛塔前，請祈顯證，蒙降佛摩頂，身心安泰，方知感戒，及尋律部，多會其文，明若夙知，後聽道洪律席，同侶七百，鋒穎如林，至於尋文比義，首言迫拔；及玄思厲勇，通冠羣宗，剛正嚴明，莫尚於首矣。」據此首師承洪，故為第八祖也。

「輕重儀云：「先所宗承首律師者，孤情絕照，映古奪今，鈔疏山積，學徒雲踴，齊流五部之殊，通開衆見之表。」事鈔序云：「學有所承，承必知本。」據此南山承首，故為第九祖也。

「厥後，文綱（南山弟子）已下，師徒傳講，至於今多矣；然考其功業，不足亞於前修，故所不論也。」可以知道在九祖以後，到靈芝律師時止，論功業沒有夠列祖位的了！

弘一律師雖然似乎沒有發表過，可是常用朱筆寫南山律宗祖師名號自己供奉和給學人們供奉，都是列着：「十祖靈芝大智律師。」

靈芝律師也說：「凡預祖例，不出兩端：一者本乎相承，二乃尊其功德。」

南山祖師作戒本疏，羯磨疏，行事鈔，弘四分律，流傳四百餘年，釋近六十家；最後靈芝律師以法華開顯圓意，作資持記以釋事鈔，濟緣記釋羯磨疏，行宗記釋戒本疏，推明南山本意，上合佛制；相承，功德兩個條件論之，繼南山而為十祖，當然不致有什麼異議！

以後，十一祖的問題，留待全國大德們共同討論吧！

甯波　宗寺

弘法社刊

第三十一期

中華民國二十五年

佛曆二千九百六十三年

國曆五月出版

敬告閱讀本刊者

慧齋

原夫佛法如如。豈可藉言而說。闡發暸暸。惟仗廣長之舌。斯乃天經地義。微可變易。往古來今。法爾如是者也。不圖神州浩浩。竟乏注意及之。人寰滾滾。亦鮮着手謀者。以故佛之生滅。法之興替。曾有誰何其顧。曾有誰何其問。值證之而已。波觀宗弘法研究學社者。蓋佛門之柱石。上學府也。運廣長之舌。出弘法之刊。闡佛之祕書法。普佛之化。正佛之宗。禦外患之跋扈。整內腐之頹風。愈挫愈奮。再接再厲。已不屈復不撓。更離茁而離縮。卒令寬敵曳兵。奔北。轉使我方揚旌凱旋。推其本探厥原。皆弘法刊之力也。惟是刊印費至鉅。不有護持。難保久永。是則不能不仗海內外善信與夫邦人君子之樂予贊助者也。倘承踴躍輪將。令斯法刊。磐固拯世道於式微。正人心於末法。果何樂耶。甯不快哉。

弘法研究社編發

以何心而得上品戒述

江都大雲智定僧

心為萬法之本。人人固具。戒為眾善之基。法法皆然。三界所有一切善惡法相。無非九界眾生一念心中之所造作。由此因果本末。毫不相差。如我佛大覺作世。愍念眾生。發育戒輪。拔眾諸苦。朗照黑暗之明燈。長養菩提之寶筏。垂範律儀於後。無非教人能自調心。所以眾生得受諸佛戒。及入諸佛位。如貧得寶。擁護不捨。戒行守持堅固。定慧由戒而生。心地掃除光明。菩提隨心顯現。心戒相應。純一無二。以得上品大戒法味。庶不愧如來真淨佛子。上續佛慧命。下化眾生有情。同登彼岸。共證真常。

戒生定定生慧說

大賢

大覺作世。以佛為師。佛滅度後。以戒為師。戒出生死之要路。成菩提之通道也。夫學佛者。若以流俗知見。不可入道。我慢習氣。不可求道。未證謂證。不可語道。妄安意識。不可學道。專教參禪。不可得道。依文解意。不可悟道。欲速求近。不可見道。厭常喜新。不可趨道。樂簡畏繁。不可明道。驕傲苟且。不可修道。得少自足。不可證道。皆從法海源流。乃真實出世丈夫。經云。戒如大明燈。能消長夜闇。定慧皆從戒來也。戒者。因事設禁。檢束身心。定者。攝散歸一。慧者。明心見性。揀別邪正。眾生本具佛性種子。因塵勞擾亂。不悟真容。今為出世丈夫。以佛祖自期。以自利利他為的。心心皆戒定慧。得真法味也。學道不背歸依。貴於持重。發心不推重說。難於堅久。學道之人。行宜剛。氣宜柔。志宜大。膽宜小。心宜虛。言宜實。慧宜求。福宜培。慮宜遠。思宜近。事上宜恭。待下宜讓。如此方能全體大用。登橋修省。自然習氣漸消。智光漸發。剛柔合德。定慧力非殷。此世出世法之正印也。

中華民國三十三年二月一日出版

非賣品　函索者限一期　附寄郵資三角

發行所　上海常德路四一八號覺園內　印光大師永久紀念會辦事處

發行人顧森　編輯人鍾慈放

弘化月刊

但念阿彌陀佛、此心念念是佛。佛外無心、心外無佛……日・寶樹池華現前……語言文字難述・

論念佛持戒之關係

戒傳禮

持戒、就是止惡修善、念佛、就是背塵合覺。兩法同修、則福悲雙固。兩法五論、相福慧一如。若戒失、則念將意、若念意、則戒亦失、福誓雙失、出苦無門、惡道有分。是故兩法實是一法。有言戒不易字、此乃未獄婆婆之若、未發度生之心也。有言佛念雖持、此乃未知妄發之樂、未發善提之領也。祇離心重、無果持戒之難。菩提心般、無想念佛之難矣。現戒行能嚴、而念佛發切。念佛想切、則戒行自清。然此二事雖並重、而念佛為尤要。設使心不離佛、則何有犯戒之慮。故欲堅其戒行、自當拌命念佛。如是用功、戒自具足。細常犯戒之原、必在念佛意悄不力・作報不常、因而業能障智、喘味因果。蓋自力持戒、不如使佛力消業也。可知眞能念佛者、必無犯戒之事、然念須在心。若但口中念佛、心仍妄想、則身作淫殺等惡業、亦不能免矣。至口念心不念者、病根在未深觀世間法、叁體是苦。設使深逆世間苦和、則如因之思脫牢獄、必求大力者垂手救拔矣。人之不能觀世間苦、一由自欺心。以為此苦・由別人為我障礙之故、非我自業所招。以此心故、職門心起、苦意排除他人、以謀自利。不知此等行為、正是苦上加苦。而推其由來、只是自欺心重、不背反求諸已也。二由微倖心。以為此苦、只是悔時、由於特殊之情事而來。若能將特殊情事除去或改變、則苦去甘來。不知自有歷更以來、世間法、即與苦為緣。今欲懸理想以起造一圓諸社會、全勵夢想、以其未深察人類心理之變也。總而言之、無慧而巳。故大師說、不知因果、為愚凝人也。西祥科學、亦起獎任因果上。惜其只能在自然界觀察、至人事觀察、多落主觀。故根本說來、佛法世法之要、仍任從人事上爾明因果而已。

甯波觀宗寺用

弘法刊

第三十期

國二十四年

佛曆二千九百六十二年

國曆十二月出版

勉念佛

維則

世網中人。若是痛念無常。用心眞切者。不論苦樂逆順。靜鬧閒忙。一任公私幹辦。迎賓待客。萬緒交擾。八面應酬。與他念佛。兩不相妨。不見古人道。朝也阿彌陀。暮也阿彌陀。假饒忙似箭。不離阿彌陀。又云。竹密不妨流水過。山高豈礙白雲飛。其有世緣稍[illegible]量稍輕者。亦須忙裏偷閒。鬧中取靜。每日。或念三萬聲。一萬聲。三[illegible]一千聲。定爲日課。不容一日放過。有冗忙之極。頃刻無閒者。每日[illegible]朝。必須十念。積久功成。亦不虛棄。念佛之外。或念經禮佛。懺悔發願。種種結緣。種種作福。隨力布施。修諸善功以助之。凡一毫之善。皆須回向西方。如此用功。非唯決定往生。亦且增高品位矣。

弘法研究社上海編發

從衆生界達到佛界非戒定慧不能說

道能

釋迦歎曰。大地衆生皆具如來智慧德相。則衆生是佛。可明證矣。六即頌云。動靜理全是。行藏事俱非。冥冥隨物去。杳杳不知歸。則衆生非佛。亦可明證矣。般若經言。如來說衆生。即非衆生。是名衆生。與此兩義。同一意也。良由衆生性德具佛。故曰是佛。即非衆生。修德缺功。故云非佛。是名衆生。其實皆不可思議也。當知衆生之心。雖具如來智慧德相。但皆早爲三惑妄想之所覆蔽。苟不從修德勉之。其智慧德相。何由得顯。此佛祖所以仍不捨法。教一切衆生修之者也。 夫衆生久在塵勞慣習。浪紛飛。迷惑不已。非戒莫能止其惑。非定不得息其念。非慧難克破其惑。以是佛祖於一切方便門中之嚴明戒定。一切衆生同選修學。可見戒定慧。爲一切方便門中之柱也。所謂戒者。防非止惡義。有五戒。十戒。八戒。二百五十條戒。十重四十八輕戒等之世出世間大小乘不同。若能於此衆戒。清淨無犯。則定生矣。所謂定者。息念歸一義。有欲界定。四禪定。四空定。三三昧。九重大禪。二十五三昧。百八三昧。百千三昧等之。世出世間大小乘有異。若能於此衆定俱生。則慧發矣。所謂慧者。破惑顯明義有不思議智。大乘廣智。無等無倫最上勝智。權實二智。一切智。道種智。一切種智等之大小乘淺深各別。若能於此衆慧俱發。則惑破矣。楞嚴經云。攝心爲戒。因戒生定。因定發慧。由慧破惑。斯之謂也。惑既破。業之與苦。皆歸烏有。三德秘藏之理。於茲顯矣。此皆以無作衆戒爲身。寂靜衆定爲足。洞悉衆慧爲目。三者圓滿。故得從衆生界。任運達到極果佛地。嗚呼。今之學者。間有三學全廢。恐其墮落不免。何能達到佛地也。悲夫。

佛教月刊

附楊天智先生西逝特載

四川省佛教會發行

第二十六年第六期

中華郵政掛號認為新聞紙類　國民政府內政部登記警字第一二六七號

本期（二十六年第六期）目次

刊頭語
法雨和時雨
祝中國佛教徒護國和平會成立
法論
佛陀誕生在娑婆意義
佛教和平國際的提議
專載
明恥堂主人勸佛衆速謀生計
新聞
佛教徒護國和平會
法尊法師來蓉講經
昌圓法師赴寧護宏法
寶光寺講楞嚴經
專件
中央核准之中國佛教會章程
中國佛教會省縣分會組織通則
佛學院成績
佛法最講平等而宗下教下與夫戒律之中又極重事師其理由安在
本人希望中之佛學院
楊春林先生西逝特載
報銷
四川省佛教會二十六年五月收支報銷表

中華民國二十六年六月十五日出版

謂佛法平等無人無我。凡聖一如。無二無別。實超一切外道邪教之組織。國家社會之積習。然經律等謂事師之道。嚴於國法。可見佛法平等之中。又有不平等矣。如宗喀巴大師云事師如侍佛。當服勞俾發。迎來送去。恭敬贊歎。乃至凡師父有勞動之事。則爲徒者應全爲之。律云或問一句半偈。必整衣束帶。胡跪合掌。若此可謂平等乎。然佛謂一切法平等者。果上可以平等。因上則不平等。若因果俱皆平等。可以無侍師之爵矣。然果必由因得。故在因位必依師教授。法隨法行。始能得成佛果。凡世俗皆有事師之禮。況佛道乃超出世法。豈可不如世法哉。故往者證明爲求一句半偈。身擲千尋。猶恨不虔。神光爲法斷臂。方得大法。此皆欲善其因。而佳其果。烏得不如是哉。

四川佛學院成績

佛法最講平等而宗下教下與夫戒律之中又極重事師其理由安在

燈 傘

佛說一切衆生。皆有如來智慧德相。禪宗謂狗子有佛性。法華云常不輕菩薩。謂一切衆生皆當作佛。我不敢輕視汝等。由斯言之。衆生皆有成佛作祖之根器。說法化導之可能。其所

海潮音

第二十一卷
第八號

聖衆至教（二）

世親菩薩偈：

佛正法有二，謂教證爲體，有持說行者，此便住世間。（錄俱舍論）

社長語粹（二）

在昆明歡迎會講：

楞伽經上有宗通說通之辭，中國向來視同世親所謂教法與證法的差別，以聖智自內證爲宗通證法，以因機施設教爲說通教法，而西藏則以聞持言說之教爲教法，因喻證成之宗爲證法，亦見其宗在比量智解，與中國在出離隨念計度分別之不思議現量智證者不同。

本期目錄

關於整理戒法的幾個問題……等慈
燒紙錢考……談玄
業報論……廣文
龍樹大士的因緣觀……月耀
出國訪問經過及世界三大文化之調和……太虛
離塵禪師傳……忻車
各地通訊
亦幻法師來書
尙賢法師來書
金星法師來書
藹融法師來書
寬鑑法師來書
佛教要聞
實施新縣制提取寺產之異聞
關於整理中國佛教會近聞
補白詩……何遂等

民國二十九年八月十五日出版

關於整理戒法的幾個問題

——讀「佛教今後在世界應如何」後——

等慈

戒律，的確是住持佛教的根本，維持七衆秩序的命脈，所以佛陀說「戒爲無上菩提本」，在「佛滅度後以戒爲師」的今日，如何整理戒法，現個問題，我認爲是很值得我們注意的；戒衰，則教頹僧腐，正法完了！今日佛教和教徒之糟糕，最大的病源就是不講究戒律，戒不戒的原因，就是因爲搶著放—濫放戒使名利雙收的賊魔子實在太多啊！法子法孫（？）爲要拉緣法，及盡孝於大老，二老—老的叫太老—和尙，則只有放戒；爲壓服大老、二老、太老的壽，則只有放戒；大老、二老、太老的冥壽或開弔，也只有放戒；振興叢林，或大殿要好，佛像開光，亦只有放戒；偉大哉！放戒之爲用也！

把僧綱所依，法命所托的戒律，作斂魔攀緣緣名拉眷屬底工具，佛教焉得不亡，僧格焉得不墮！戒綱攸，七衆紊，比丘沙彌相打鬧，和尙尼姑相垢穢，僧尼居士相毀謗，下凌上，少欺長，卑壓尊，愚辱智，不肯修賢德，奸徒居上位，如斯種種怪狀，生於家而敗家，生於國而國亡，生於天下而天下亂，況生於宋法之佛教，而教又豈得不亡乎？

最近看到了慈宗法師底「佛教今後在世界上應如何」一文，我覺得他底見解還不錯，文中有涉及「整理戒法」的問題，我想把鄙見寫出就正于慈師：—

（一）沙彌戒和比丘戒，可以說不是橫的，而是縱的累進的，菩薩戒就不然了，因菩薩戒是橫徧七衆而不分階級的，若果菩薩戒也是豎的累進的，那末，在家五戒，就永無受菩薩戒的希望了。

（二）沙彌剃度日，其依止師即可受予沙彌戒，並不要到大寺中隨團體受沙彌十戒，故收了不滿二十歲的徒弟，而不受以十戒者，實爲人師者不知戒之罪耳！

（三）要成立眞正的僧團—全依律儀生活的僧團，其份子，不要多，只要純，全國只要有五十個，以五人或十人爲一團，分住全國各省，住址以離市廛，近山傍水，茂林深幽之處爲宜；此五十人，須有五夏淸淨比丘，方可成立，凡新受戒比丘，須依此種團體居住三年，精研戒律及各小乘經論，而後才准出作宏法利他，護教及執行教政僧政，實踐菩薩比丘僧行；任何人，若不受這三年訓練，就取消其比丘的資格；然此非統一中國佛教，及有健全的中國佛教會不克成此。比丘僧團及依比丘僧團受學的新比丘，其一切衣食住等，佛教會要負責供養，決不許此等比丘有絲毫攀緣及私積金錢；若有供養彼等金錢者，應由菩薩僧接受，轉送佛教會，由教會代存佛教銀行，待三年住滿，方如數給回；故比丘僧團的住處，至少要有護僧團的菩薩五人，居士二人，專以招待遊客，及管理比丘一切的雜務，監督比丘一切的行動等。

（四）現在傳戒的制度，有很多未合佛制的，要加以改良或廢除。凡沙彌到二十歲時—即佛教高中畢業—即送入比丘團，全依佛制授予比丘戒，不必轉寺子，受戒後，即住內學三年，每逢安居期過，即准假十天，令各人回家省視師長父母等，除此外，不准他往，然遇特殊因緣—如師長父母重病死亡等，可以例外，但最多不能超出十天，假的綱限。

（五）沙彌應廢除非時食及不捉持金銀二戒（在十六歲以上的出家者，從受沙彌戒日起，應持此二戒一月，以令不忘佛制，過此則可退捨二戒而持八戒。十六歲以下之沙彌，則只持八戒可矣。）因爲（一）未至二十歲的人，體質發育未全，斷其食則傷其生；（二）此時人體，比二千五六百年前的人體較弱；（三）不捉持金銀戒，不適合現在的環境（暹羅爲一佛教國，尙不能不捉金錢。）有了這三種的原因，所以沙彌不能持過午不食和不捉金銀二戒。

（六）關於戒文的刪削，我以爲除了根本的四重等外，其他不適合今時今地今人的戒文，應刪者刪去，每條戒文應刪繁存要，以利記誦，如「若比丘犯不淨行，乃至共畜牲，波羅夷」，「若比丘不與盜取，過五錢（是五個錢呢？或五錢銀子呢？暹羅取幾錢，我曾著一文，解釋這疑問）波羅夷。」又如「若比丘，污他家行惡者，僧伽婆尸沙」。如是即可矣，其他文繁各條，皆照此例之，不必要之戒條，儘可去之。總之，吾人生在此時的中國，決不能盡學二千五六百年前不同風俗習慣的印度制度。也許有人說：我們不能盡持二百五十戒，怎能叫做比丘呢？這是不明佛制，自欺欺人之談，我們決

不可相信這種議論，暹羅緬等地的佛教，都是傳習二百二十三戒，那麼南傳佛教，豈不是沒有比丘了麼？可知戒律是可因時因地因人的不同，而加以改善的。

（七）要把比丘戒公開講授，出家在家都可以共知共聞，因爲居士不知僧戒，對於僧行邪正不能分別，就不能如法護法了，這和老百姓對于公務人員懲治條例不懂，而不能檢舉貪污，犯了同樣的錯誤。律中所謂比丘戒不公開者，是結界誦戒時，怕有僧人發露懺悔罪，恐被他人（不同戒者）見之，向發露者恥笑輕視，使犯戒者生羞恥畏懼心，而不敢向僧發露己罪，故誦戒時說「未受具戒者出」，即在此點，至於講解戒律，是絕對公開的。

（八）把未滿二十歲的假比丘，皆令退到沙彌位上去，改持沙彌戒。

（九）實行半月誦戒及懺摩布薩的制度。

以上所述，都是後生妄談，是否有當，尚祈諸師及海內外大德不吝加以指正！


答評關於整理戒法的幾個問題



佛化新聞

答評關於整理戒法的幾個問題

等慈

佛化新聞

第一百三十二期

答許願炎居士禪說法的幾個問題


佛化新聞
答評關於整理戒法的幾個問題
等慈

甯　　宗　　寺

弘法社刊

第十八期

中華民國二十年

佛曆二千九百五十八年

國曆二月出版

淨土津要

柏庭

修淨業者常多。得其門而徑造者無幾。談淨土者常多。得其要而直指者或寡矣。未聞有以自障自蔽爲說者。自障者。莫若愛。自蔽者。莫若疑。但使疑愛二心。了無障礙。則淨土一門。未始間隔。無爲子十疑論序曰。愛不重不生娑婆。念不　不生極樂。晉遠法師結社廬山。於淵明則招之。於靈運則拒之。爲其能達而斷愛也。爲其心雜而念不能專也。豈非致以一者。爲淨土之津要乎。

弘法研究社編發

佛戒意惡論

鄧次松

意從心。志也。心所計慮曰意。臆度也。人之根身。意居第六。雖居第六。而固以第七末那為之意根者也。八識賴耶。其於善惡業也。則蘊積而藏之矣。前五為有色相的。六為無相的。前五為無分別的。六為有分別的。人之意蓄於內而人莫之知也。人之意闘於獨而人莫之見也。故一般人往往以意造惡。是之謂惡意。發為現行。則為惡行。蘊之以貪瞋痴。禳之以殺盜淫。治之則以戒定慧。意之善惡迷悟染淨。聖凡係是分。人禽係是判焉。意蓋人類行為之出發點故。攝一般人以意造惡之動機。豈不曰蓄於內而人莫之知也。闘於獨而人莫之見也。故種種惡意。起伏無常。籌度較量。企圖造作。殺也。盜也。淫也。未起現行。而先已孕斯意也。起為現行。則殺也。盜也。淫也。由意思。而行為。而意業萌矣。而口業與身業成矣。故行惡本根荄於意惡。而意惡迺揭櫫為行惡。斯二者。意惡造其臆。而行惡居其次也。意惡為之首。而行惡猶其從也。詎知天網恢恢。鑒觀有赫。意之惡人不知之而鬼神知之。意之惡人不見之而鬼神見之。人儻起惡意。雖未見諸惡行。而鬼神已伺睨於其旁。明如燭照。洞若觀火。夫豈待發為現行。著露於耳目昭彰之地。而始為惡業難獲宥也哉。詩曰 相在爾室。尚不愧於屋漏。無日不顯。莫予云

觀。所以儒家以誠意為正心之基礎。法家造意為犯罪之制裁。而昔人讀書論古。旌別淑慝。亦嘗發為誅心之論。其意蓋可耐人尋繹矣。邇來幽居多暇。偶覽海上新輯之閱微草堂筆記摘要。關於宵人莽夫。作意為惡。未經發露。而神明殛之。報應隨之。如影依形。不差累黍。矚之而色沮焉。哩之而心悸焉。一棒一喝。如聞獅子吼振大音聲。誠發人深省故故論佛戒意惡。人欲修厥習業。檢束身心。與共從行惡之後而懺悔之。曷若先於意惡而預防之。與共從行惡之後而悛改之。曷若先於意惡而剿絕之。斯則治本治標之策。擒賊擒王。通乎禦敵遏寇之道矣。意惡不戢。根株盤伏。萌孽迺潛滋培長而不可遏抑

。迨至行惡表現於其外。已噬臍莫及矣。

常念佛功德

華嚴經句　入玄

海潮音月刊

第十二卷　第八號
民國廿年九月十五日發行

插圖

閩南佛學院全體師僧在白鹿洞應供攝影及學院各部

錦一講堂之外觀
第二講堂之一角
圖書室之一部
學僧宿舍之一部
成都文殊佛學院全體攝影
淮安楞嚴佛學院學術科攝影
武昌佛學院女衆院攝影

◉事評◉

從中國的一般教育說到僧教育……太虛……（一——八）

◉理論◉

佛教應辦之教育與僧教育……太虛……（九——一二）
談談佛教的教育……守培……（一三——一五）
今後佛教應舉辦之文化事業……宋蘊璞……（一六——一九）
僧教育之過去現在及未來……慧雲……（二〇——三四）
現代僧教育的訓育芻議……法舫……（三五——四三）
爲主持僧教育者贅一解……李一超……（四四——四五）
我對於僧教育的一點感想與希望……南亭……（四六——四八）
從美育說到佛教……黄懺華……（四九——五〇）

◉講座◉

持戒之能力奚若

宏法佛學院學員　定　慧

律者。我佛制下之戒也。百法千門。非此無以入其逕。萬億業緣。非此無以解其業。所謂登高自卑。涉遠自邇是也。故戒爲人道基礎。脫苦良方。亦是止惡防非。調伏三業之至道。是以戒淨而能生定。定靜而能發慧。若得慧光現前。諸法無不明了。萬惡無不解脫。持戒能力。其在斯歟。至此境地。雖閻君老子之威嚴。判官小鬼之凶惡。而又與我其奈何哉。

上海軍管會雜誌登記證期字第五八號

弘化月刊

公元一九五五年五月廿五日出版

第一百六十八期目錄

亞非會議關於文化合作的聯合公報

重視傳戒問題……範正

因明通論（續二）……王恩洋

印祖遺教管窺（續八）……誠之

六波羅蜜說……范古農

無量壽經講義序……游有維

女子可以要成佛？……周永松

玄奘法師（附那爛陀寺圖）……楊廷福

讀高僧傳隨記……仰止

楚石禪師懷淨土百韻詩白話解……企淨

參觀蘇聯經濟及文化建設成就展覽會的感想……塵空

東天目山昭明寺……東明

中國佛教訪緬代表團要聞

佛教新聞……記者

操心要與聖賢觀



中國佛教道場之一——浙江東天目山昭明寺

重視傳戒問題

範正

佛法重在戒定慧三學。而三學修持次第，則以戒為上首。所以佛在楞嚴會上鄭重指出：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧。」就是說明戒是入佛的基礎。佛將滅度，在涅槃會上，又殷勤付囑，當珍重戒，以戒為師，如佛遺教經說：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉（戒之梵名，就是保證解脫的意思），如暗遇明，貪人得寶，當知此則是汝等大師，若我住世，無異此也。」所以在今天做一個出家的佛弟子來修學佛法，首先必須學戒。因為佛弟子和凡夫外道的不同，就是在於此戒品的有無異同以為區別。否則，不遵守佛的戒律，就和凡夫外道一樣，雖挂名學佛，而不能算為一個實事求是的佛弟子。這個問題，佛在世時卽已鄭重地指出：「佛子離吾數千里，憶念吾戒，必得道果；在吾左右，雖常見吾，不順吾戒，終不得道。」佛說戒的重要性是這樣，所以我們佛教徒在今天要想佛教重現光明，首先必須我們自己須名思義地把戒律重視起來。

佛教徒的僧俗界限，完全是根據戒律的範圍來制分。而出家的僧寶則負有住持佛法的完全責任。因此，僧寶品質的高下就直接影響到佛教的興衰。這個密切關係，紫柏大師特別指出：「僧者佛法所從出，而本源不清，則佛之與法，有若無也。」所謂僧寶的本源是什麼？就是戒德。戒德不但是僧寶的實質所在，同時也就是佛法的命脈所在。所以僧寶的戒德莊嚴在僧寶的實質上是一個最重要最基本的條件。

我國佛教近百年來僧寶的本源不清的主要原因，就是由於全國傳戒無方，以致造成「濫傳戒」的佛教混亂現象。因為「濫傳戒」，於是對於新出家的受戒弟子，事前不慎重考驗，事後無計劃培養，臨時又潦草塞責，甚至在十餘日內三壇連受，不但行持有未能，卽於戒條文義恐亦[illegible]的本源，要發揚佛教優良的傳統，一定要反對「濫傳戒」

海潮音

卅四年太虛

第二十六卷　第六七期合刊　目錄

宗教團體應得選國民大會代表……福善
佛教會是何種團體……古風
南海寄歸傳新頁之九……法舫
奪禪超教律之淨（中國佛學三）……太虛
從有情說起……印順
人生觀宇宙觀導言……唐大海
印度游記……劉仁航
漢藏院傳戒記……梵波
戒（一）……弘悲
讀永嘉證道歌後……宗涵
新聞、信箱……本社
詩……許琛
緇謌答許白……向上記
太虛大師答問錄……程心勉

中華民國三十四年六月一日出版
社址：重慶長安寺大齋

漢藏教理院傳授比丘戒記

梵波

佛教興衰，繫於僧伽良窳；僧伽良否，視乎戒行完缺；戒律者佛法之命脈，無上菩提之基礎也。五衆何以別？戒殊也；比丘何以尊？戒勝也；出家何所學？戒定慧也；僧中何界何所分？序戒臘之先後也。古德云：「五夏以前，專精戒律；五夏以後，方乃聽教參禪。」是受戒學戒，為出家佛之首務。蕅益云：「出家不受戒，猶在山門外。」然受戒容易守戒難，所以難者，不知不學耳。戒，名學處，為佛弟子修身修學所依之處。戒不通達，不可以離師；戒不善巧，不可以為人師。世尊云：「我滅度後，當尊重深敬波羅提木叉，又為師，如我住世，無有異也。」正法住世與否，視僧中有說戒布薩及如說持行者否。西藏宗喀巴之中興佛教，首先提倡戒律，至今弟子衆者，戒範猶存也。

漢藏教理院秉漢藏兩部佛法之傳承以教學人，大小乘戒律，為各級學生必修課程；本年講授有部戒經，求受大戒者例不得預聞，有沙彌五人，年滿二十，因在求學期間，不暇赴叢林受戒，此次被遴，諸來能預聞戒淨；深以戒難聞，真正道達律儀之善知識難遇，諸生希有；因其疏向法尊法師乞之。（法尊曾於二十九年為院中學人傳戒）同時有前曾受大戒之同學數人，閱律中有年不滿二十者不得戒之說，深生惶恐，情緒不安，欲得清淨堅固禁戒，發心求受，共得八人；同時啟請，為師以彼等求法心切，志願可嘉，慈悲允予，並先為重說沙彌十戒；訂於四月一日（陰曆二月九日）傳授比丘大戒。是日星期，學院例假，早課畢，即布置壇場，清淨莊嚴，香花供品，如法陳設，戒壇設大雄寶殿內，屏教室（即教授阿闍梨省習遵律堂），設教務處，壇上師尊採邊地僧數五人制；法尊法師為親教師（即傳戒和尚），葦舫法師為羯磨師，塵空法師為教授師，印順、佛性二法師為尊證師，午前七時半，分別迎請入壇。求戒者一一禮拜後，白辭法師，然後親教師下座行教戒，加持衣鉢及濾水羅等，一一開示其戒相、本意及守持法。加持畢，令各披七衣，遣令出壇，至見不聞處，壇上諸師再作加持羯磨及同意羯磨（凡未參加同意羯磨者，無上中下座一律不得入壇觀禮，白衣更不得窺望，此律制授戒羯磨特殊莊嚴也），單白差遣教授師出壇至屏處問遮難，次第領導入壇乞戒。共計三壇：第一壇嚴密、慎重、嚴弘；第二壇嚴心、嚴[illegible]、嚴靜；第三壇嚴浩、嚴群（以上均為親教師所賜之法名）。每壇三番羯磨後，由佛性尊證師代為白時，告知得戒時刻，然後開示苦行、為說四依法、四棄法。說畢，總召入壇，親教師作最親切之開示囑咐，方為解散。

此次諸新戒既受高等教育，又有先曾受戒者，故[illegible]引證領導，事先亦素演習、臨時問答，儀節均能如法次第。壇場既少；又無雜人參觀，故說戒時，句句能清楚聽得，並間以語證釋義，俾助了解。求戒者發心既真切，傳戒者功德又圓滿，授受之間，如法如律，可謂從上品上戒者也；曷勝歡喜讚歎！

抑更有感者：佛法衰敗，至今極矣；聖教不振，伊誰之咎？僧伽戒範品雜，未能遵習之所致也。各地寺院，無禪、講、律寺之分；稍具規模者，即以傳戒為榮。或貪虛名，敷衍故事；或圖實利，藉以營業；戒律為何物？應如何傳授方合佛制？則非其所知，亦非所介意也。於是求戒者只見已登三壇大戒，六根殘缺悉是具足比丘。受者固未必得，傳者且有所犯。彼則曰：我有若干戒弟子，收得若干供養；此則曰：我已獲得飯票子，可以到處遊行掛搭矣。可謂自他兩利，各得其益；習久而不知其非矣。受既不難，捨之亦易；犯亦不知。尤其抗戰以還，潮流激盪，思想突變，一部分後進青年僧伽，對於戒律之受守，幾蕩然無此觀念矣。返俗者不必還戒，再出家者亦不必受守；時而僧相，時而俗服；在寺茹素，出外又食葷，幾忘所謂節操矣！今此諸師為法為教，忍辱翹勤，發堅固殊勝之心，作佛法中流砥柱：求受清淨禁戒。發心新受者，固甚善；請求重受者，尚屬難能。使戒臘不斷，羯磨之正法常存；法門有光，同袍之願望有[illegible]。因識為之記，願諸師勉旃！

中華郵政特准掛號認為新聞紙類

發行所 漢口佛教正信會電話二八三四
編輯人 釋法舫 釋談玄 羅奉安 周觀仁
通訊處 武昌千家街佛學院

正信

半月刊

印刷所 武昌李榮興印書館
報價 零售每期大洋二分 半年連郵三角六分 全年連郵七角二分

第一卷 第六期 一 中華民國二十一年六月五日出版

戒律與佛法

梵波

戒律者，乃佛法之紀綱，僧伽之命脈；菩薩之津梁，涅槃之要道也。故摩訶僧祇律云：「欲建立佛者，當盡受持此律；欲令正法久住者，當盡受持此律；犯戒恐怖為作依怙者，當盡受持此律；不欲有疑悔，請問他人者，當盡受持此律；欲遊化諸方而無礙者，當盡受持此律」。又四分律藏中載佛說戒緣起：「初由舍利弗啟問：過去七佛，何者佛法得久住世？何者佛法不久住世？世尊答以結戒說戒佛法得久住世，不結不說佛法速滅」。又阿含經載：佛姨母求佛出家，佛不許，阿難為之再三請求，佛遂說「八敬法」令彼受持，方許出家。並預記云：後世比丘尼奉行八敬法則佛法興，不行八敬法則佛法衰。由此觀之，「戒律」即佛法「壽命」，佛法之興衰存亡，視乎弟子對戒律之持犯全毀為轉移；我等佛子豈可忽乎！蓋戒乃諸佛之本原，萬法之基趾；近則人天之路，遠則成道之因；我佛七眾弟子無不依戒而建立。三乘聖道亦以持戒為根本。故薩婆多論云：「毗尼有四義，餘經所無，一，是佛法平地，萬法由之生長。二，一切佛弟子皆依戒住，一切眾生由戒而有。三，趣涅槃之初門。四，是佛法瓔珞，能莊嚴佛法故。」嗚呼！戒律之利益，何其溥哉。佛制比丘五夏以前專精戒律；五夏以後方乃聽教參禪。奈何今者去聖時遙，佛法式微，末代眾生，罕遇真風；出家者來源不清，傳戒者律儀不明，以盲引盲，漸趨非法。於是新學比丘，五夏以前，專趕經懺；五夏以後，優者高呼海會，職事方丈矣。劣者散居城野，酒肉妻子矣。其有不精戒行，不研教典，優遊山海，無所事事者，亦為社會所詬病。噫律之不講，佛法其何興！有志者，曷起根本圖之。

▲本社設四川成都文殊院內省佛教會▼

四川佛教旬刊

▲中華郵政特准掛號之報紙▼

◀第陸拾號▶

每號售洋二分 半年十八號售洋三角五分全年三十六號售洋七角郵費每號半分

◀成都聚昌公司代印▶

▲論說▼

佛家五戒與儒家五常異同論

佛燈

釋迦起於西域，尼父降於東魯，雖異而轍則同也，一立五戒，以明出世之因，一樹五常，以正人倫之本，名雖殊而理則同也，夫五戒者，殺盜淫酒誑語是也，五常者，仁義禮智信是也，不殺則仁，仁謂博愛之心生，焉得殘殺，不盜即義，義則非非之饋起，焉得苟取，不淫即禮，禮則分別之權張，焉得紊亂，不飲酒即智，智則廣大之識充，焉得沉湎，不妄語即信，信則僞詐之風息，焉得爽約，三界衆生雖有弗乎具，雖有弗乎同者也，然釋不曰五常而曰五戒，儒不曰五戒而曰五常，何哉，蓋體同而用各異，源儒而流各殊，用異則塗別起，流殊則涇渭分，夫人有智愚，根有利頓，識有淺深，上根利智，舉一隅而思反，若言仁則知戒殺在其中焉，言義則知戒盜在其中焉，言禮則知戒淫在其中焉，言智則知戒酒在其中焉，言信則知戒妄語在其中焉，然下愚者，與之言仁義，則或見頭從圖而頹然靡從，此儒家之五常，唯就利上根者言之也，若論佛家之五戒，則不分乎利頓，不擇乎賢愚，言殺之報，則雖殘暴者，亦知戢其野心，言盜之報，則雖貪婪者，亦知斂其鄙行，言淫之報，則雖荒淫者，亦知減其邪慾，言酒之報，則雖沉溺者，亦知止其狂飲，言妄語之報，則雖詐僞者，亦知息其欺言，夫下根者，猶知而禁之，矧上智者乎，被機有廣狹，所期各不同，世間法出世間法亦以此分焉。

勸請全國居士如律的護持三寶書

佛教藏文學院

一 緒言

二 正勸告居士

三　破某法師的新建議——分三——

（甲）破封故步而昧大勢之謬說

（乙）示念彌陀而待死亡之正義

（丙）申八派僧皆能住持之理教——丙段關係中國佛教存亡問題尤為重要請閱者注意

四　破某佛會的請尊孔

五　結論——分三——

（甲）總結作工與尊孔之非

（乙）略述整理僧伽之兩種要件……附釋佛教徒辦學堂開報館之謬

（丙）略明中國佛教衰頹之四種重要原因——分四——

（子）僧侶不學律儀戒的狂悖

（丑）無師承的臆說

（寅）無依止法的共住

（卯）圓頓妙法超越次第的流弊

皈敬頌

敬禮恩師佛法僧　天龍八部護法衆

唯願哀愍垂加護　凡說悉能利有情

一、緒言　敝院這封勸請書。本來是不應該寫的。因爲敝院受內地許多居士的幫助。其目的是來修學西藏佛教。預備將來譯傳到內地去的。所以敝院現前的責任。是重在專純的修學。完全立於學人的地位。對於弘揚護持佛教的事業。雖不能片刻忘此志願。而事實上若要去做這種弘護的事。須在學業成就修養有得以後才行的。現在勉强去做。不但是弄不成功。一定是反轉要弄壞的。所以敝院現在既無此種能力。亦未居此等地位。也就不應該來饒舌。但是同人自念因爲受了施主們的幫助。乃得留學西康。迄今已有三年。這三年中於佛法雖然所學甚少。但因研究戒律及實地參學的關係。對於

國內最近所宣傳將要整理佛教的方法。很覺得有點不對頭。而看內地多數佛徒的言論。違犯戒律者却是不少。在這一髮千鈞稍縱卽逝的時候。若同人不將鄙見表明一下。讓內地佛教徒去實行那些務農作工非法違戒的改革整理。使居士們以護法的熱心。反弄成一個滅法的結果。瞎他人的慧眼。斷自己的善根。這豈不是大大可恐佈的事嗎。所以同人等不敢含默不避譏嫌。貢獻幾條意見。也就是略爲酬謝各方面布施幫助之意。但是這封信內中所說的話。間或有點太戇直了。並且有些地方甚至於和內地的師友們及多數人的心理是完全相反的。我若是要想討好藏拙呢。那我也就不說了。但我覺得這些話於佛法有很大的關係。非老實直說不可。況且遲早終有說出來的必要。就是有點與師友們的見解相異之處。也只好暫且根據「依法不依人」的理由。——這信內所有的主張。不但都有教理作證。而且皆有相續不斷之師承的。不是憑我個人私意杜撰的。——說來請求指正。所有因於語言文字上而開罪的地方。我今先於未入正文之前。恭對大衆求個懺悔。伏望閱者諸公大量寬容。請莫誤會以爲我是惡心反對我

實在信得過想整理僧伽的大德們。本是苦心孤詣隨順衆生。所以才有種種新建議新施設。他們這種大悲接引的用心同人等早已至極誠懇五體投地崇拜敬仰的。但是在我們近年修學西藏佛教的眼光來觀察。總覺得不應該捨棄出家菩薩的律儀戒。偏用饒益有情戒來隨順衆生。隨順得過份了一點。那是一定要生出大流弊來破壞佛法的。佛法既被破壞。那結果仍然要損害衆生了。這豈不是以好心而反弄得壞佛法害衆生嗎。所以我這一篇直話。自問全是好意。表面上看去雖像似與師友們意見相反。但實際上對各師友的主張。却有補偏救弊的用處。也就是同人等報答內地師友教育指導的恩德了。

二、正勸告居士　近來全國佛教界的呼聲。內而僧徒。外而居士。不是在極力的提倡全國僧人來作農工醫士等職務以圖保存佛教麼。唉、這種主張。如果實行起來。則不到三年。一方面寺廟都變成了農場工廠醫院。僧人都變成了農夫工匠醫生。而在另一方面。那些原來是務農作工行醫的人們。雖信了佛教想來出家。但他看見出家人還是

要做農工醫等職務。不如在家也可以少少學點佛法就是了。並且打起在家學佛的招牌。使自鳴得意以爲滿足。更不出家專修以求上進了。本來在漢族社會。從前就有人說。「兒多不讓馬踏死。修行何必定出家。」這些話。已經是不明白出家的功德和優點了。又有說。出家人好像寄生蟲。是要依靠着他人才能夠生活的。那裏趕得上在家學佛。可以自力求生活。且可以兼顧家庭社會國家的好呢。——這是毀謗諸佛及僧衆的大邪見。因爲十方三世諸佛沒有不是由出家而成佛的。又三乘的極果。(佛。獨覺。阿羅漢)都要出了家才能證得的。(律藏裏頭說得很多)如今他說出家不及在家。並毀謗佛及僧寶爲依他求活。反不如凡鄙俗夫能夠自己用力量謀生活。這眞是地獄業啊。——如此則農工醫的人們。便永遠不肯出家爲僧進求專純的修學了。這豈不是破壞佛法斷滅僧寶惟一的毒辣政策險惡手段麽。並且一經此次僧作俗工之後。那正法是永遠再不會復與的。爲什麽不會復興咧。因爲這回的滅法。是比三武一宗的滅法還要利害些。手段還要惡毒些。三武一宗的毀滅佛法。是連名實都滅盡了的。但是佛敎的敎理。既

有顛撲不破高出一切的眞價値。而又早已深入一般信徒之心海。一時雖被强力滅除。等到政局變更人心思善的時候。一定有復興的日子。而此次的滅法。只滅其實而留其名。滅其精神而留其相似的假形式。儘管將佛教的眞髓滅盡了。連我們佛教徒自身尙且不覺得。還要興高采烈的自己去作這種滅法的事業反認爲功德。你說慘毒不慘毒可憐不可憐呢。若說我們僧人喫了飯不作事。這也是一部份僧人的實在情形。今要他作事。也只能由我僧界內部明白戒律的長老大德自動的指導教訓他去做那純粹佛法中的事。豈可由不懂得出家戒律的些人。硬估着叫去作農作工。做這些犯戒——作農作工行醫等職業皆出家菩薩律儀戒中所禁止——破法滅僧的事嗎。

上海王君等致諸山長老書有云。「僧既無戒以自莊嚴。則與俗人無別。或反不如俗人。欲佛法昌明其可得乎。」這些話。既說出家人應當守戒。就該勸讚成就他去學戒講戒依戒修行才是。今反强迫鼓勵他去務農作工。則是不知不覺的又利誘威逼叫僧人犯戒了。況且僧若學俗作工。必定弄得上失修學佛法的閒暇。下且不及俗人操作工

藝之精熟。恐怕要弄成俗語說的八不像呢。所以我說眞正熱心愛護正法的居士們。應當努力的勸阻僧作俗務而贊助僧侶持戒修行。這才算是如律的護持了。出家菩薩的律儀戒。就是佛教大小乘所共的根本大法。若是叫起他人去違犯這種戒。那還算得是護法嗎。

怎樣叫做僧人所應做之佛法中的工作呢。研究經律論。修習戒定慧。斷一切惡。行一切善。以身作則。化度世間。拔一切苦與一切樂。這就是我們僧人本份的工作。諸佛菩薩是能夠完全做這些工作的。我們初發心的僧人。是應當隨分隨力的漸漸做這些工作的。我們既學做這些工作。比較做世間上其他的工作。有益於人羣社會實在大得很。雖然不織而衣不耕而食。也就內省無咎。自問勞心勝過勞力了。爲什麼一定要逼我們去耕田織布教書行醫。才算是工作。才算得有益於社會的工作呢。唉、不曉得佛法的人來逼我們做這些俗務也就罷了。爲甚麼登台講經的法師。明理通教的居士。也來叫我們去行醫務農。又爲什麼不勸我們去學戒修行。這眞是奇怪了。況且今天我們既可

以去作農作工。明天就可以去經商當兵。後天也可以爲盜爲匪爲奴爲僕了。還流弊還堪設想嗎。所以說僧人有僧人的工作。是萬不可勸他去做僧人範圍以外的工作啊。

況且經律論三藏有萬餘卷。就是上根利智的僧人來精勤研究。還恐怕他一生學不透徹。若在中下的根器。這一世能將律藏學好。也就要算他是很勇猛精進的了。那還有餘暇去兼帶的作工務農呢。這單只就求點聞慧來說。已經是如此的繁難。若再進求修證。那更不用說了。先若不能多聞博學。他又拿個甚麽來修證呢。——禪宗末流之拾致盲修。漫無次第。早已爲西藏甘丹派所破斥。論著甚多。茲不繁引。——故我們僧人飽食終日懶惰懈怠了不作事。是應該呵斥或驅擯的。若因此就叫他改業。——作農工等——那就更不對了。

比如有個在家人。他有個子弟。先是這子弟他自己立志要去學習醫務。到後來他漸漸的懈怠起來了。一天到晚只是吃飯睡覺。或者反去爲非作歹幹些不好的勾當。萬樣正事不做的混日子。不肯去研究學習他的醫務。於是他的父兄師友。就應該用種種

方法去勸勉他或責罰他。令他從新鼓起勁來再去研習醫術。萬不可叫他去改學彈琴下棋。因爲此子若去改學彈琴下棋。就更沒有學醫的閒暇和機會了。如今僧人不學佛法無所事事。也就像學醫的子弟。萬事不作。連自己本業的醫術也不學習的一樣。外而護法的居士。內而同修的師友。也就該有種種方法去勸勉他或逼迫他叫他好好的去學佛法。而在僧人本身。也該自己想道。人家說我不作事。我從此便奮發起來做佛法的事就是了。這才是正理。那裏可以勸他去作農作工。或自己就去作農作工呢。因爲僧徒若去作農作工。就更沒有修學佛法的希望。漸漸連僧人的形狀儀式和名字都要消滅乾淨。而變爲農夫工匠了。這豈不是很明白顯現的事理嗎。若是外人要用這種強迫作工的政策來滅亡我們。我們還要應該依據戒律去辨論解釋。如今乃反是我們佛教徒自己倒用這種毒計來自殺。這豈不是被妖魔鬼怪迷住了心眼麼。原來波旬先生想滅佛法。是要先把眞純的佛法變爲相似的。有了相似的代用品。哄得人家過假癮。然後才弄得一般人瞎了慧眼。再也不能認識眞純佛法。並且漸漸就把相似的認爲眞純的。合

了經上所說諸强盜作兒子的話了。現在正是將將要變眞爲假認魔作佛的時候。我所以要勸請全國護法的居士如律的護持三寶阻止僧作俗工。萬一若不作工。就無法救濟。也甯可由他將寺產奪盡。廟宇佔完。逼僧還俗。待將來設法恢復。不肯兼辦工廠學院。兼作農夫教員因爲那佛不佛魔不魔僧不僧俗不俗的相似佛法。實在是建立不得。一建立了。眞純的佛敎就永遠不會復興於中華民國的了。但是護法的責任。佛是囑託與在家居士的。要保存眞純的佛敎抑或只願留一種相似的佛法。此刻都是在全國居士的身上了。同人等對於內地僧衆。今春已有勸告。玆再於各居士前一爲呼籲。以作最後的勸請。此後恐怕同人等再也不敢多所饒舌了。

三、破某法師的新建議——分三——

（甲）破封故步而昧大勢之謬說　近見某法師所著的「僧界救亡的一個新建議」內中說。「從佛法的立足點看起來。第一要有實證的大德。然後方可得到羣衆眞正的信仰。」他又說。「在從前生活低廉的時候。我們可以退處山林受檀那的清供。

在今後人口激增生活昂貴的時候。我們若不到社會上做點濟世利生的事業。把佛法建築到民衆身上去。社會上就沒有我們生存的餘地了。」他並且引起不共二乘的圓頓大教獨菩薩法的法華大日兩種經中的幾句話來作證明。認爲是『二乘的究竟方便。』若僧人不去作工求生。他就駡爲「封故步而昧大勢」了。在同人等愚見看來。覺得他的主張。不但自相矛盾。並且實在是杞人憂天的思想，試問我們僧人。如果得到羣衆眞正的信仰。那就無論生活如何昂貴。他們在家人既認定僧寶是眞實福田。布施供養了決定可以爲他們滅罪生善的。並可以作他來世的資糧，那他就能夠省儉其餘的費用來供養山林的大德了。若得不到他們眞正的信仰。你就是到社會上去做點耕田織布敎書行醫相似的濟世利生事業。就算是或許因操作農工等業而得着邪命的苟活。又試問工廠醫院裏面能夠養成實證的大德去博得羣衆的信仰麽。這豈不是自相矛盾嗎。

我今替他假設辯護云。「我們僧界中良莠不齊。我的主張不是叫完全都去作工。

是叫犯戒懈怠者去作工。持戒精進的來修學。故我的草綱後所附的進行步驟第五條。雖於各縣設醫校工廠各一所。也辦得有佛教小學一所。正是預備來分配這二種僧衆的。云云。」——以上是代他假設的辯詞。——

但是據戒律看起來。若有犯戒者。只可教他如法懺悔清淨。或加以滅擯。實未有教他爲醫爲工的辦法。因爲作醫作工也是違犯出家菩薩律儀戒的事。若叫他做。豈不是對於犯了甲種戒的人。不教他懺悔甲種犯戒罪。反叫他又去犯乙種的戒。這眞是大笑話了。

况且出家菩薩的律儀戒——也就是比丘戒——是初夏比丘與百歲比丘所共學的。也是凡夫僧與聖僧所共學的。所以六和僧中第一就說戒和同修叫做僧伽。如今他將和合僧伽的戒律想分而爲二。我怕他還要得破僧的逆罪嗎。——戒若不分爲二。儘管由他犯戒。我們還可以去治罰他。他也自知爲有罪。若明目張胆的讚揚犯戒。那就無法可治了。佛法就從此眞眞的要滅亡了。——

至於社會上有不有我們生存的餘地。若要研究這個問題。好在我們都是信仰佛法的人。那就可以講點善惡因果了。同人等覺得他們俗人些因爲要仰事俯畜的緣故。遂有許多不知因果的人。他就一生一世努力拚命的行殺盜淫妄等十惡業。但是這種人招感現世缺衣少食不能生存而死亡的且不多。我們出家人中雖有造惡的。但就事實上看來。任他如何造惡。還要比作惡的俗人好過萬倍。又何至於今生。就感得無生存餘地的現報呢。若我們不去作那些違犯佛戒迎合俗流摹仿外道的濟世利生事業。而專純一味的依戒修行。則即此便可以得到實證。也自然能夠感得羣衆的信仰。那就不愁無生存的餘地了。再退一步說。就算社會上的人都不相信佛法了。不肯容我們安坐受供或沿門托鉢。那我們就應該入深山求喫草根木實的去修行以終其生。而保存佛敎的眞面目。留一個僧寶的眞純種子。假如自己不願意吃這些苦頭。也可以到其他佛敎國裏去居住。——緬甸暹羅等——再若不能呢。還可以老實痛快的還俗謀生。不要厚着臉皮。在僧界中耕田織布造罪犯戒的偷生苟活喲。且如唐時的道宣律師。以持戒

嚴謹的緣故。遂感得天人送供。可見我們僧人。只要能夠持戒修行。還怕他什麼生活呂貴無地生存嗎。俗儒且曉得說「君子憂道不憂貧」怎樣我們作人天師表的僧寶。倒反憂起生活來了。這豈不是可恥可笑的杞人憂天嗎。再說我們雖不能皆如道宣律師明享天供。但我們如能至誠的禮懺誦經。祈求諸佛菩薩護法善神的默佑。亦必不怕沒有飯吃。但不知我們趨新逐異的僧人。些還肯迷信這種話麼。

至於他所引法華大H兩種經中的幾句說。那正是佛教導菩薩與聲聞聖衆的登是我們現在最墮落的僧界中。如他所言差不多可以佘子孫應赴雲水等八派來攝盡的僧徒們。能夠去作這種「一乘的究竟方便」嗎。（此某法師語）就把他除開在八派以外的幾位長老大德來說。就算都是登地以上的大菩薩。也更應該要守持他出家菩薩的律儀戒。也不會去作農夫工匠的濟世利生事業。這是說八派以外的長老大德不能務農作工的話。然則八派以內的凡庸又可做農工的事來當作「一乘究竟方便」嗎。總之。若說農工唯是下劣僧人做的事。那農工就算不得是「一乘究竟方便。」若

說農工是菩薩濟世利生的事業。就不該叫八派壞和尙與犯了戒的人去做。也不是出家菩薩做得的。這樣明白顯現的自語相違。所以他儘管引經作證。其理由完全不能成立。

又法華經中所說的「十方佛土中惟有一乘法無二亦無三除佛方便說」這幾句話。是說聲緣乘的善法都是大乘的支分。也就是一乘法了。故菩薩與聲聞應共同修學。實在是無異於一乘法的。眞實說起來。二乘三乘即是一乘。故學二乘三乘的人。不應止於化城不求前進。而學大乘的菩薩。尤其不可將佛的方便假說。認爲眞有個不同大乘的聲聞衆。遂藉大開小不與之共學了。照此經文的正義解釋下來。則出家菩薩。更應當曉得二乘的戒律就是一乘的戒律。故應勵力的護持聲聞律儀。——實在就是護持出家菩薩的律儀戒了。其餘的攝善法戒饒益有情戒。皆應依此作根本。萬不可顚倒做去的。如瑜伽廣說——那務農作工的違犯律儀戒的事。正應該不去作。才合經意。他如今反引來叫出家菩薩去做這些事。眞眞是有點倒說佛法了。

但是出家菩薩雖不能完全同俗作工。有時因爲承事供養師僧三寶或同梵行者的原由。或因自己料理衣鉢臥具住處等事務。那自性無罪的工作。却又應當自己去做，不做又違戒了。但的那是有他的範圍的。不是可對一般人都做得這些工作的。若出三寶範圍以外，佛又不許了。此等事例如律藏中廣說。這裏不便詳引。那想整理僧伽的大德們。决定應當先把大小乘所共的律藏研究一番。來作自行化他的依據。方合正理。豈可置僧戒於不顯。憑自己的新思想。隨便引幾句不共二乘獨覺菩薩法的經文來附會其說。就想來下手改佛的制度嗎。未免太粗心了。最要緊的。是要把佛說的話，因人不同的關係。要分析清白。如佛在小乘中遮止的。在大乘則有開許。——如過十日得持長衣等瑜伽菩薩戒中廣明。——在大乘中遮止的。在小乘亦有開許。——如食肉等戒。——在顯敎中遮止的。在密敎有開許。——如施明王諸天以酒肉等。——在密敎中遮止的。在顯敎也有開許。——如對於極惡有情身口行慈等。——故佛聽許在家菩薩作得的事。不能說出家菩薩都可作得。——還俗則可作。如作工業等。——聽許出家菩薩作得

的事。不能說在家菩薩都可作得。——為僧則可作。如僧衆羯磨及住持佛法等。——為大地菩薩說的法。不能致勝解未成熟的初心菩薩都去作。——發願則可。如捨身等。——致出家菩薩對師僧三寶或自己作的事。不能致他對一切人都去作。若不如此分析出來。只籠籠統統的引幾句經來證成己說。便强逼着人去做。並說這也是佛說的。是佛聽許的。是「與實相不相違背」的。是入俗利生的。是成佛之方便。你們應該去做。誰知敎不投機。藥不對症。將甘露變成了毒藥。還是要殺人的。所以提倡整理僧伽的大德些。這個地方須要仔細仔細的想一想才好。以免差之毫厘。謬以千里。弄得日後追悔無及了。如義淨三藏云「或有貪婪不為分數。自使奴婢躬檢營農。護戒比丘不噉其食。意者。以其僧自經理。邪命養身。驅使傭人。非嗔不可。——於是現在我們僧人。就自己來動手。更不假借傭人了。——壞種墾地。蟲蟻多傷。日食不過一升。誰復能當百罪。是以耿介之士。疾其事繁。擁瓶挾鉢。棄之長騖」又云「然經中所明。事存通俗。……是故但言若人發心。不道出家之衆。意者。出家之人。——勿論學大小顯密者。——局乎律藏。戒中無犯

方得通經於戒有途。未見其可。必有行菩薩行。不受律儀。亡己濟生。固在言外耳。然而投體飼虎。是菩薩之濟苦。——當然是在家或勝解成就的菩薩。——割身代鴿。非沙門之所爲。以此同科。——出家與在家同科——實非其宄。聊準三藏。略陳可否。進退之宜。智者詳察。」再說大日經所說的「菩提心爲因。大悲爲根本。方便爲究竟。」的三句法。試問我們僧人。是由菩提心與大悲心的衝勤來作工務農呢。還是爲邪命偷生的飯碗問題來作工務農呢。假饒是菩提大悲的發心。那就應該爲護惜多數人的信敬。這些明犯佛戒招人譏嫌邪命偷生的工作。也不該去做。尤且不是出家菩薩成佛的方便。如何能到究竟呢。我們不要把犯戒律墮惡趣的方便。拿來做成佛利生的方便啊。照上說來。就是守護淨戒不隨惡潮去作工人的僧侶。他就說是封故步而昧大勢了。不顧戒律隨順潮流去做工的僧侶。他必讚爲不封故步而明白大勢了。這樣的不封故步。我怕來世要失去我們本來的故步（人身）這樣的明白大勢。我怕佛教的大勢就從此去了喲。

何以見得呢。如「佛說目連問戒律中五百輕重事經」云「問比丘自手斷樹掘

地作佛塔寺及造形像。有福答。否。尙不免地獄受大罪苦。有何福耶。以故犯戒故。」又如虛空孕菩薩經云「復此善男子。初或有行菩薩見他衆生作如是言。仁者勿行波羅提木叉——即別解脫戒——毗尼戒律。於是法中勿爲精進。汝速發阿耨多羅三藐三菩提心。汝速讀誦大乘經典。——尙未叫作工行啓呢——汝所作三種諸煩惱行。謂身口意因此惡業諸煩惱故。即得清淨。——更是一乘的究竟方便——乃至如前所說。善男子。是名初行菩薩第三犯於重罪。復次善男子。或有菩薩見於他人作如是說。汝諸人等捨聲聞乘。莫聽讀誦。莫爲他說。覆藏勿示。汝等善男子。莫示聲聞乘。汝若行此聲聞乘者不得大果。不能斷除諸煩惱結。汝但——此一但字甚妙——說淸淨大乘經典——聽誦受持爲他顯說。以此因緣。汝得度脫一切惡道。得滅一切諸惡等業。當速成就阿耨多羅三藐三菩提。彼人若聞初行菩薩如是言者。隨順此行。彼等二人皆犯重罪。善男子。是名第四犯於重罪。」又云「捨彼正法。建立非法。取彼非法。遠離正法……如來所說。莫不棄捨。爲欲擾亂諸比丘故。虛心橫構違佛戒律。自造法制。——如辦工廠作工人等。—

——造法制己擾亂比丘。令諸比丘皆悉遠離奢摩他觀。正行正念。乃至使於禪定之者皆生忿恚擾亂之心。常恆鬬諍。以是因緣。令諸比丘生諸煩惱不得寂定。爾時彼等諸比丘喪失正信法。失善比丘威儀法式。——皆作農夫工匠之形。——令墮諸見。——認為是一乘究竟方便。——以是因緣。令諸比丘皆悉懈怠。多事世念。——春種秋收天乾水旱等。——不能持戒。破戒。捨戒。——這何待說。——不復能依沙門法則。——這是一定勢所必至的。——口言我是沙門比丘。——好不害羞。——雖復唱言我是梵行。舉動聲氣猶如貝聲。不依正法而說於法。」——此是犯彼經初發心菩薩戒第八條根本重罪」又云「善男子犯是罪已。失於一切往昔所造諸善根等。遠本誓願。被煩惱障。不得上生。亦復不能得涅槃樂。徒自虛行於菩薩行。——一語說破。——忘菩提心。彼墮惡趣。」依據此種經教說來。我們若糊糊塗塗的信了這位大法師的話。就不封故步而明白大勢的做去。那就同他去犯了這目連問經所說的地獄罪和菩薩戒三條根本重戒。又恰恰合上拾得大士的一詩首了。我今把他寫出來略加註釋。以作我這一段文字的結束：「出

家求出離」——隨順出離解脫不順生死的法就是佛法。這是顯密教大小乘所共同的。隨順生死不順出離解脫的法。就非佛法了。這是佛法與非佛法的界限。」「哀念苦衆生」——諸苦的根本是未得出離生死的原因。欲救衆生苦。非救衆生出離生死不可。我今決定要救濟一切有情出離。解脫生死之苦。這就是菩提心了。若僅求自己個人出離解脫。則名小乘。兼求衆生出離解脫。則名大乘。大小乘雖殊。出離心是決定都要有的。不過有廣狹之異。若無出離解脫的心。尚不得入二乘的範圍。何況大乘呢。這是大小乘的界限。凡是想來到佛法中冒充菩薩的人些。我們依此去觀察他。他就無所遁形冒充不走了。——「助佛爲揚化。令教還路行。」——必要出欲令衆生速得出離的這一念。——卽菩提心。——生出來的利生事業。這事業還要是隨順出離不順生死的。才叫作菩提路。換句話說。就是宗旨既要純正。手段還要不錯誤。所以我們當認定僧作俗工的這條路。宗旨手段」都與菩提心出行離相違反。是不能入選的。決定是行不得的啲。——「何僧解救苦。」——雖有好心。若其事與菩提心相背與出離行有礙。卽是不解救苦。

」——恣氣亂縱橫。」——既不肯封故步依佛制的菩薩律儀戒。自然不能不隨大勢去追逐日新月異的險惡潮流。初僅方法稍錯。終則正見亦失。那還有不恣氣亂縱橫的嗎。——「一時同受溺。俱落大深坑。」——恐怕三年之後就曉得了。——

（乙）示念彌陀而待死亡之正義　他又毀謗「念彌陀而待死亡」的人爲「萎靡不振」「害了軟性病。」並譏爲「念死了就與法門同歸於盡。」這不但是謗人。又兼謗法了。那念佛法門是佛在顯密乘所共讚的。特別又是凡皈依三寶以上的人。無問僧俗每日六時。或早晚二時所必當持念的。愈誠心念得多信心愈增長。其所得的皈依體愈堅固而不可動搖。也就漸漸的成爲堪受佛法之器了。諸佛菩薩的加持也就常常有了。再進修一切深妙的佛法。也不至於招魔。並且易於成就了。——近來修法招魔的人們多是不知這個道理的盲修者。——這都是念佛的好處了。

至於（待死亡）的一句話。換句話說。就是念死無常了。念無常的功德大得很。不但大小乘八要共學。也是措俗應同修的。故涅槃經說。一切想中無常爲勝。是一切功德

出生的門。一切過患摧碎的器。二十想中之主。四諦十六行相之首。因爲每日常有我要死亡終歸無常的一念。那他就不耽著現前的五欲了。也無暇去造罪作惡了。也能勇猛的修善」。又見及這無常的死苦。不但我未能免。我過去現在有恩的父母些——即現前的一切有情——也是被這死苦所逼。無法能免。我應該拿這能夠解脫生死苦海的佛法去利益他們。這就是大悲心了。菩提心也就能從此引生出來了。這豈不又是一種大小都應共學僧俗都應同修的緊要法門嗎。他如今因想要勸人去作那爲農爲工等邪命的罪業。就隨便用兩句譏笑的話來輕毀這兩種法門。令人退失信心。你說可歎不可歎呀。

他又怕念佛的人修了死無常的觀想。其餘的法門就要與他同歸於盡的疑惑。我也附帶的來解釋兩句除佛的恐怖罷。若已知道念死無常的人。他見死後輪轉三途六道的苦。這就一心的專念彌陀而待死亡。待至死時。必如淨土往生傳所記的先例。或預知時至。或坐脫立亡。或異香滿室。或光明遍空。金蓮來迎。或蒙佛接引。遂令見者聞者歎

喜讚歎生信敬心。那佛法一定要因之興盛。爲什麼他說反要同歸於盡呢。我再退一步說。我們僧人勿論害一念佛待死的「軟性病」害得怎樣的「萎靡不振。」總比害作工偷生的「邪氣症」害得這樣的「瘋狂可畏。」要好得多啲。

（丙）申八派僧皆能住持之理致——但飽食終日懶學懶作的僧人些。在生虛消信施。死後定墮惡道。佛於三藏中處處呵責。故此種僧人決不應假借我所引申的教證及理由。來增長懶惰衰弱法門。務望各寺主人與職事。於同居大衆中。時時嚴加檢察。若非老病。實係故意懶惰偷安不樂學法。或不知念恩不知報德。只顧利己。不樂承事供養師長三寶及同梵行者。縱令不犯其他律儀。亦應依於佛律或僧制。速與以呵責或逕行驅擯。俾免世人譏嫌。——

某法師又毀謗全國僧衆云。「除諸方現有的幾位長老大德不計外。——十位以下名曰幾位。不知他何以數得這樣淸楚。就來輕量僧衆——其他所有的衆僧差不多可以拿上面的八派來攝盡。憑良心上講一句。那一派的人夠得上稱住持佛法的大德

呢。」他又把八派的短處。列出六種原因。一一的來指責譏毀。將僧衆的過失向一切人宣布。——律藏比丘說罪只能向比丘僧衆中行之。對於出家的下四衆且不可宣布。何況俗人呢。但他既已對一切人毀辱全體僧衆。勢不得已。我也只好再對一切人來指出他的過失。以求救正一切人的邪見。這雖是我僧界不幸的事。但爲護持大法破邪顯正。也就沒有別的法子避免這種困難了。——內不顧自已犯戒。外令一切人更加輕視佛法。退失信心。斷滅無量人的善根。實在令人可怕得很啊。據我們看來。八派裏頭。都各有他的長處。他不要只看短處。專門吹毛求疵。唯尋覓僧衆的過失。增長自己的憍慢。同人等。「憑教理上」講一句。八派中無論那一派的僧人。都夠得上稱住持佛法的大德的。他本是一位講經的大法師。對於全國僧衆。——所對的境實在是大得很。——下這樣大的批評。——關係佛教存亡。——不「憑教理」去「憑良心」就下斷語來輕毀僧衆。那不是當法師的人們。豈不要「黑遏良心」來毀謗佛教。或「憑勢力」來剷除三寶嗎。語云「其父殺人報仇。其子必且行刧」全國中信仰某法師的人多得很。見了某

法師這種「憑良心」來輕毀僧衆的話。不隨喜讚揚的恐怕很少。但是據因果說來。我怕生一念隨喜心說一句讚揚話的人們。輕則是五百生的惡報。重則要墮地獄了。——佛在律藏中說這種因緣不止百條。凡閱過律藏的僧人們都知道的。此間不暇繁引。——同人等以誠懇真切的心。希望某法師自己。並代一切隨喜讚揚的人們。努力的懺悔才好呀。我寫到這裏。不便直接的說下去了。暫且另外假設一個問題。待我答覆這個問題的時候。附帶的就把八派僧皆夠得上住持佛法的理由及教證引申出來了。

假設的是個甚麼問題呢。我想我這一種反對僧作俗工的言論。恐怕有些人看了。必譏笑道「你們僧界中破殺盜淫妄根本戒的還多得很。你不說他們會破滅佛法。現因時勢所趨。我們提倡僧來作工救佛法的滅亡。你就引經據典來種種反對。並主張甯肯滅亡不肯犯戒作戒。實在是偏僻之見迂腐之談了。況且作工就犯戒。也只犯一條小戒。你們比丘戒的小犯有二百多條。就依你的話。不犯作工這條小戒。試問你其餘的二百多條小戒能都不犯麼。若你不敢說都不犯的話。那我們為救護佛法滅亡的關係。就

算犯了僧作俗工的戒。我們認爲犯戒的罪甚小。救亡的功甚大。就是一方面犯戒。一方面實在是有大功德的。還是應該要作工啊——以上又是先代或人假設的一個問題。——說到這個地方。大家就應該要曉得佛法之所以不滅亡能流傳在世間。一定是要有能住持佛法的僧侶才行的。而能住持佛法的僧侶。雖有聖凡之別。但聖僧名爲眞實僧。凡僧乃名住持僧。和聖凡二類開爲四種。如十輪經說沙門有四。一。勝道沙門。——指三乘無學極果或兼取大地菩薩——二。示道沙門。——大小乘聖僧或眞善的凡僧。——三。命道沙門。——戒淨的凡僧。——四。汙道沙門。——破戒有見的凡僧。——律中亦云。「除此（指上四種）以外。更無沙門婆羅門。但有空名說是沙門婆羅門。而無其實。如是我於人天之中及聲聞衆。說無誑言。作師子吼。」當此末法時代。求戒淨的僧來住持佛法也不容易。何況聖僧。是故若有第四種破戒有見的汙道沙門。也就能夠勉强住持佛法。令其不滅了。同人等極力反對僧作俗工的意思。不但是認爲破戒。並且認定他們是破壞正見的大邪見。如律云。「能生正見無有疑惑。是聖出離。無能破壞。速盡苦邊。

與同梵行者共同此見。」今作工務農敎書行醫這些事都是非聖出離有能破壞遜近苦邊」邪命求治的事業。而我們內地的大法師些。不但不說這是犯戒。乃反讚揚作工是利生的事業。竭力的提倡勸誘。認爲能救佛法滅亡的唯一辦法。呵斥不肯作工者爲「封故步而昧大勢」這豈不是讚歎犯戒毀訾持戒。破壞正見的大邪見麽。若不起這種邪見。雖然是破犯根本戒。甚至於將二百五十條戒條條都破完。只要曉得破戒是有罪過的。不是有功德的。與人說法時還是「讚歎持戒毀訾犯戒。令他生善法亦隨有。」所以這種破戒有見的汚道沙門。佛也承認他是沙門所攝。能住持佛法。那佛法就可以不滅。若是大家把這點正見都破了。那才眞正沒有住持佛法的住持僧了。儘管農場工廠醫院滿天下。農禪工禪醫禪徧全國。盡是戒見俱破的無慚僧。要想找一個破戒不破見的汚道沙門來住持佛法也永遠的找不出來了。還說什麽實證的大德呢。那佛法也就從此隨之而滅亡辭迹了。若果眞到了這一天。也只算中國佛法該應要亡。乃漢族同胞共造惡業所感的苦報啊。豈不可哀可痛嗎。倘僧界中連第四種有正見的汚道沙門

都絕迹了的時候。那麽。縱許寺廟內供得有佛像。藏經樓供得有經書。各地方有僧不僧俗不俗的新人物，若無住持僧來紹承住持。就要算是佛法斷絕。如大乘法苑義林章云。「是故若無初三沙門。於汚道中求。雖破戒不壞正見者。親近承事。聽聞法要。不應親近戒見俱破惡行苾芻，善根既斷。（生邪見即斷盡善根）戒亦隨無。非住持攝。住持，令他善根生故。彼（指破見僧）令善滅。法隨滅故。非住持攝」又出住持僧的體性云。「住持僧中上座等像四處爲性。示道命道沙門中諸異生類。——聖僧則名眞實僧。不名住持僧。——及以第四汚道沙門。壞戒有可。不斷善根悔罪稱類。五蘊假者。通十二處以爲自性」照此說來。是不許有第五種出家的沙門能夠住持佛法的。更何況在家的佛教徒呢。因爲在家的佛教徒。縱令有證入大小乘聖果的人。只攝入眞實僧寶中。也不得稱爲住持僧。若未證聖果者。尚不名僧，況云住持嗎。這個地方依據「法蘊足論」用四句話來詳細辨別。第一是僧又是僧寶的。就是證了聖果的比丘比丘尼。第二是僧而不是僧寶的。就是凡夫的比丘比丘尼。第三是僧寶不是僧的。就是證聖果的正學女沙彌沙

彌尼男居士女居士。第四不是僧實又不是僧的。就是凡夫的正學女沙彌沙彌尼男居士女居士及未受過三皈依的一切有情。如彼論卷第一中所明。「義林章」中亦略作如是料簡。照這種教理說來。就是出家的正學女沙彌沙彌尼尚且不能說他是僧。也不名爲住持。何況在家的男居士女居士嗎。在家的佛教徒。若聖若凡。既都不是僧不是住持。出家的比丘比丘尼雖是僧。但是破了正見的又不堪住持佛法。我們僧人——指隨喜贊成某法師僧作俗工的和尚些——現在若果破壞了這點正見。那才眞是無住持僧了。那就可以鄭重的給他下一句斷語。「無住持僧的時候就是佛法滅亡的時候。」同人等因爲有這個大恐怖。才根據種種教證及理由來。對於讚揚僧作俗工的大邪見。竭力的斥破。以期保存僧人的正見來住持佛法。實在是救護佛法滅亡的一點苦衷了。又對於八派的僧衆及犯根本戒與不能持淨其他小戒的僧人些——在僧人一方面應極力的求懺悔淸淨。免得破戒受施死墮惡趣。——也不要他們就能滅法。(只要不是破見的)從教理上講。且承認他們夠得上住持佛法。也夠得上受人天供養爲世間

福田。如大乘本生心地觀經云「雖毀禁戒不壞正見。以是因緣名福田僧。若善男子善女人等。供養如是福田僧者。所得福德無有窮盡。供養前三眞實僧寶。——義同十輪經中初三種沙門——所獲功德正等無異。如是四類聖凡僧寶。——義同四種沙門——利樂有情恆無暫捨。是名僧寶不思議恩。」唯有那自己生起邪見破壞正見。復令無量人生起邪見破壞正見。讚歎犯戒——如讚歎僧作俗工爲濟世利生——毀訾持戒——如毀訾純謹守正者爲封故步待死亡——的大法師。些實在有點怕他們才會破滅佛法。故不惜一再勸告。自問並不是偏僻之見。迂腐之談。請大家仔細想想。不要把我們「僧界自殺的一個新建議」認爲眞是「僧界救亡的一個新建議」啊。

四、破某佛會的請尊孔　我們又見某某佛教聯合會有請求當局恢復尊孔典禮的一件事。說孔子是媲美如來。這眞是笑話了。以同人等的愚見用佛法的眼光看來。孔子不過是一個世俗中的善士罷了。他的行爲。不及一個五戒居士。十善輪王。他的學問思想。唯求做到個人字就完了。所以沒有一樣徹底的。至於他所提倡的主義。總是哄得

人家去拚命的一生一世。作一個戀妻育子追名逐利的庸人。領導着世界上的人類。過那無意識的糊塗生活。還自以爲是中庸之道。他所主張的這種人生觀。實在跳不出凡夫顛倒的見和異生羝羊的心了。所以我說孔孟一派的學說。還是人類上求正覺的一個障礙。我再老實不客氣的說。孔子在佛教中的地位是一個什麼呢。他乃一個生逢八難不見佛不聞法不覩僧的凡夫。連皈依三寶的弟子都還算不得。若說他能夠媲美如來。那持八戒的居士。具五通的鬼神。不更要超過如來嗎。又凡是受過皈依以上的人。——如戒經言。現前無師不得受三皈。故沒有正式如律從師受過三皈依的人們。縱然是看了許多經論。他還算不得是佛教徒。——雖然犯了殺盜淫妄的重戒。只算是犯戒。還沒有失掉皈依。唯有兩樣事是要失皈依的。——失了皈依的人。就和未受皈依的一樣。也算不得是佛教徒。——第一是自己決心捨離佛法僧三寶。並且向人說過這種話。第二是雖不捨三寶——而在正正自間是皈依三寶之中。又同時的去信仰崇拜其他的教主。——如孔子老子等。——所以佛教徒若去請求尊孔。說孔丘媲美於佛。那就是要

失掉皈依的啊。等於佛在世時。皈依了佛的人們。又去信從外道六師。那是要被佛徒所驅擯的啊。況且釋迦如來降生的時候自己說是「天上天下唯吾獨尊」轉法輪的時候。諸藥叉衆也高聲唱言「非諸沙門婆羅門人天魔梵之所能轉。」——我們研究他老家人的教理及制度也是認爲唯一無二的。最高上的。是超出古今中外其他一切宗教學術的。是已經進化到圓滿極頂。我們只有望塵不及的。並不待人再來自作聰明。更求進化改良心。——試問除了佛與佛功德相等。其餘自菩薩以下。還有那個夠得上媲美如來呢。若這個大千世界有第二個人能與佛媲美。那麼釋迦如來也就用不着來這個世界應化多此一舉了。

又瑜伽論云。「由於五處。觀察所歸。乃可皈依。一身業淨。二語業淨。三意業淨。四於有情起大悲。五成就無上法。」我們憑事實上去觀察觀察孔子的這五處。那一流是具足的。再又去觀察釋迦如來的這五處。那一處是欠缺的。究竟是不是一樣。該不該同等的皈敬尊崇。這個地方。我姑且不下斷語。由各人正直心和智慧眼去認識認識就是了。

瑜伽又云。「齊四緣故。說能皈依。一知功德故。二知差別故。三自誓願故。四更不說有餘大師故。」凡請求尊孔的佛教徒。就是說有餘大師了。那就犯了這個學處。就是不能皈依於佛的了。要極力的懺悔才好啊。

甚麼道理呢。因爲佛教徒最初加入佛教的時候。不是曾經對着本師三寶龍天大衆之前。親口說過「皈依佛竟。永不皈依天魔外道等」這些話麽。既然如此。那孔子老子玉皇等。我們豈還可以兼收並蓄的去崇拜尊敬嗎。又說過「皈依法竟。永不皈依外道典籍」云云。那麽我們除却三藏十二分教的純粹佛典。是不能再去稱揚甚麽四書五經諸子百家丹經符籙及其他一切學說的。——在家居士。有時爲環境所迫。有不能不與世周旋虛與委蛇的地方。但是心內當具擇法慧眼。而常住於正見。——又說過「皈依僧竟。永不皈依外道邪衆」這幾句話。那麽除了同修佛法的伴侶之外。甚麽顏曾思孟。程朱陸王。呂祖文昌等。豈是我們所應皈依親近的伴侶嗎。照這樣看將起來。我們既受了三皈依。而又反反覆覆的去請尊孔。那豈不是親對自己皈依的本師及三寶護

法人衆門口說妄語嗎。所以我說這個妄語罪。和違犯皈依學處的罪。要迅速的懺悔清淨才好啊。不然。儘管將來全國人都信仰了佛教。若大家仍然是「三教一家」「儒釋一貫」的亂講。那就徧國中找不出一個眞能得到三皈依的人。還論皈依以上的功德嗎。也就要算中華民國的佛法從此宣告滅亡了。其他相似的代用品雖多。總算與眞純的佛法絲毫是不相干的。並且是一定要有了相似的。才能夠永遠滅掉那眞純的佛法的滅亡。似乎要經過這個階級。如今全國中大多數佛教徒。都不依教理。自出心裁。牽强附會。努力的來宣傳這種相似的佛教。中國佛法滅亡的日期。好像是不遠了的樣子啊。

五　結論——分三——

(甲)總結作工與尊孔之非——我這封書。最後的幾句結論。就是出家的僧侶。有出家的正當工作。不應該兼帶操作在家人的俗務。——一定要去做。可先行還俗——皈依佛教的信徒。有皈依的正信。不應該夾雜的崇拜孔子。及其他一切凡夫外道的教主。——一定要去兼帶的崇拜。可先捨却皈依。縱饒你騎牆兼信。自己不背捨皈依。但

照皈依學處所規定。你也是不能爲三寶所攝受的了。——因爲僧作俗務是犯戒。兼伴孔子就失皈依。失皈犯戒所引生的邪見。都是毀滅正法的最大原因。所以我們不得不詳細辨明來懇請各居士勵力阻止如律護持了。

（乙）略述整理僧伽之兩種要件……一附釋佛教徒辦學堂開報館之謬……

若說到整理僧伽的方法。依據戒律。最簡單的講起來。只有兩件事。一、凡是不願學戒。——無論是大小乘那一宗的僧人。若不先學戒律。佛是不許可的。戒經中說。飲水食飯日日都要犯盜罪的。故學律而不學經論則可。學經論而不學律卽已大違佛制了。何況去學世間的俗學。甚至務農作工呀。——不能守戒——指不能守根本重戒及關於佛法興衰存亡的其他戒禁者而言。——的僧人些。決定與以驅擯。這就是治標病了。

二、凡是受戒不滿十夏。不知五法。及不樂教育弟子門人的僧人些。決定不許攝受徒衆。這就是治本病了。——如戒經云「問比丘都不誦戒。又不知法種種僧事。而多度

人。或作三師。有所犯否。答。此人尚不應食人信施。況復度人。」——

除上二者之外。就是學經論參話頭這些純淨的佛法。現在一時尚採用他不着。——知戒律後則可。若滿十夏猶不知戒律。則終身依師學律。不傳雜學經論。此佛制也。——何況是辦學堂。——爲各個僧人剃度出家的師父。就是各個僧人依止學戒律的本師了。（故不知律者。縱然是博通經論。亦決定不堪與人爲師）學習五年。或十年。把戒律學好後。再就本師或其他大德進學經論修習定慧就是了。那裏要另外去辦什麼學堂來敎育呢。佛在世時。乃至現在西藏地區的佛敎、就沒有開辦過什麼學堂來造就僧才。然博通三藏證聖獲通者。據同人等的耳聞目睹不知其幾。近數十年來的日本與中國。內地佛敎學堂却是辦得很不少。然內中深識律儀持戒嚴謹的僧侶。尚未見聞着產生了若干出來。何況戒學以上的功德呢。若因現在能敎授戒學之大德不多的原故。則可照叢林講經的辦法。但延長講授的日數。並加以實習的期間就是了。決定不可絲毫再去採取那世間學堂的辦法來侮辱法門染污僧衆了。卽如敝院於甲子年在北平開

辦。那個時候。同人倘未得着這種定見。自不免隨隨便便的也追逐了當時佛教學堂的潮流。但是開辦以後。直到改組。因爲僧侶共俗士雜住。佛典與世學齊修。以及種種管理規則無從盡依戒律實施等的緣故。所以中途發生的弊病。遭遇的失敗。感受的困苦。那就說不完數不盡了。故敢從經驗來掬誠相告。望以敝院爲前車之鑒。切莫再蹈這個覆轍。去辦甚麼佛教學堂來貽誤後學啦。原來我們的僧寺。就是人間的最高學府。豈可頭上安頭的格外去倣法世俗辦學堂呢。——開報館。——若是以文字來宣揚佛法。只要有精識律藏。博通五明。具足悲心。行解相應的大德。並具得有如寶積經所說的一具法。二具義。三對治煩惱不順煩惱。四隨順涅槃功德勝利不順生死流轉過患的四種辦才者。於短少時間內。用文字來破斥世俗的邪說。宣傳佛教的優點。亦能令人知所取捨。發生信敬。若摹仿開報館的樣子。長期的去鼓吹。那就太無意味了。蓋就佛法方面說。雖然是窮劫也說不盡。若就衆生方面說。不但他不生難遭之想。恭敬之心。反要聽而生厭的。故萬不可效世間報館的辦法來賤賣佛法了。若不是具德的大德。來開報館。那就開不

到三天。一定是要打糊亂說。說些怪話來破壞佛法。侮辱三寶。引生無數人的邪見。斷滅無量人的善根了。況且一切報紙。多半是在游戲場中。或鴉片煙盤子上。賭博場上理髮店裏。洗澡塘裏。戲園餐館裏。茶樓書寓裏。乃至妓寮裏。相公堂子裏。大家於五欲自恣之餘。拿來看看。消遣開心醒磕睡或催眠的。如今內地的大德些。卻把我釋迦如來精勤三無數大劫。犧牲無數頭目腦髓國城妻子。至極尊重恭敬所求得來的佛法。也要辦成報紙。傳布到這些地方去。與那五欲自恣的人們來說法。作他們消遣開心醒磕睡或催眠的工具。你說你們這種弘法利生的功德當有幾多大呢。這又豈不是「大乘積極的救世真精神。從未實現於社會」——此某法師新建議中語——的第一次在中華大國實現的好樣子嗎。——興工廠。設醫院。這些藏垢納污的辦法呀。大家若依這治標治本兩種方法去整理去護持。雖稍困難。確比新開工廠要容易些。也決無流弊。更用不着三個月的工夫去訓練甚麼新僧來整理寺院服務社會。這就叫做「如律的」了。若果照此實行起來。雖然是現有的僧人不知要被淘汰十分之幾。凡未來想出家者。找一個師

父也很不容易了。表面上看來。僧人的數目是比以前要減少。實際上僧界的內容。是比以前確要清淨得多。——無處可以藏垢納污的原故。——那佛法也就決定可以漸漸興盛。——所有教證稍識律的卽知。故不繁引。——也就是敝院兩次勸告的意思了。事實上或一時不容易完全辦到。然這種正見。和這種正論。則決不可一日或無的。亦決不能絲毫動搖的。至於詳明美備的整理僧伽之方法。那是內地精研律藏旁通經論的大德沙門所有的事業和責任。或者也可以去請教蒙藏地區的高行喇嘛。如果得着了他們正確如律實地經驗的開示。更能作我們整理上有力的參考。同人等現在實屬夠不上來參預末議了。

（丙）略明中國佛教衰頹之四種重要原因——分四——

（子）僧侶不學律儀戒的狂悖

律儀戒的重要。已如前（乙）段整理僧伽兩要件中所略述。今再重言以申明之。因爲佛的弟子。不外出家五衆與在家二衆。除此七衆而外。皆非佛教徒了。佛的教法雖有

經律論三藏。而唯律藏中之律儀戒。是普被七衆的。始於五戒居士。終於具戒的比丘。——勿問是菩薩比丘小乘比丘。——無不統攝在別解脫律儀戒中。就是祗受三皈未受五戒的居士。而皈依的學處。亦是依於律儀戒而修學的。不過未受戒者。如犯殺盜淫妄時。雖無犯戒罪。却有違犯學處之罪。故律儀戒是普被一切佛教徒的。凡是佛教徒皆應該共同修學的。勿論他是顯教是密教。是小乘是大乘。是在家是出家。是學那一宗。是修那一法。沒有不以別解脫律儀戒爲他的根本的。除此律儀戒而外。其餘的攝善法戒饒益有情戒二種。則大乘人所應該兼學。小乘人則儘可不學。若經藏若論藏。則已知律者可以進學。未識律者亦儘可以不學。學經者或不學論。學論者或不學經。學此種經論者或不學彼種經論。學彼種經論者或不學此種經論。學小乘三藏者可不學大乘三藏。學顯教者可以不學密教。而學密教學大乘學經論學定慧者。未有不先學別解脫律儀戒的。故佛制僧侶。初五年學律。五年不成制以十年。十年不成制以終身。否則食飯飲水日日犯盜。而於經藏論藏定學慧學則不如是嚴科。但聽其隨分隨力的進修。故知別解脫

律儀。為一切佛法的根本。為一切佛弟子所應當共學的。故華嚴經云「戒為無上菩提本。」而不言經論定慧為成佛之本。蓋經論定慧由戒所引生所攝持。雖云三藏三學。然戒律實為經論定慧之基礎。並非鼎足而三也。所以凡是辦佛教中的事業。皆應先依律儀戒而行。則於任何方面任何時期都無流弊。若不先依律儀而遂逕依經論。則利於此者未必利於彼。利於彼者未必利於此。此宗所取。——如禪宗之於參話頭。——或彼宗所棄。——如淨土宗之於參話頭。——此宗所輕。——如賢首宗之於法華經。——或彼宗所重。——如天台宗之於法華經。——則必聚訟紛紜。莫論一是。唯律儀戒則決無此弊。各宗都應當最先取而修學的。勿論何時。乃至成佛以後。都應當尊重守護的。實為出生各宗的根本。統攝各宗的大法。故吾國佛教於大小乘九宗之外。另立律宗。好像是不知道戒律偏於九宗的樣子。實在太欠允當。而唐代禪宗之廢律寺建叢林。尤為吾國佛教衰頹之遠因。遂令吾儕僧侶。率多捨此根本重要之律儀戒而不學。甚至於小而穿衣吃飯大小便利睡覺起牀的方法。大而住持佛法整理僧伽的制度。一絲毫也不曉得佛

在律藏中是怎樣制的。表面上還在講甚麼參禪念佛四教五教弘法利生。你們說這是不是違越佛制顛倒修學的狂悖呢。又七衆所受的戒。雖皆是別解脫律儀戒。而堪受具足的別解脫戒者。則爲比丘比丘尼。而比丘尼於律中種種作法。皆附屬於比丘。決不能離大僧而獨立。故僧尼二部。又以比丘僧爲主要了。而比丘律藏。佛不但制在家衆不得盜閱。即出家未受具足戒者亦不許盜閱。閱則永不許出家受戒。認爲是佛法中的賊了。而比丘僧則又不許不閱。若不閱不學。則日用飲食皆當獲罪。故吾輩僧侶。一受了戒。就負得有學戒的重大義務。今捨了戒律去學別樣。則自身尚不免違佛制墮三途。那能夠增長其他的善法呢。若比丘些尚不免墮三途。那比丘僧住持的佛法。又焉能興盛。所以要想我國佛教之復興。除了「恢復律寺整頓戒律」而外。那裏還有第二個辦法呢。

（丑）無師承的臆說

佛的正法只有兩樣。第一就是教法。即是經律論三藏。若有能讀誦解說這三藏者。此相續不斷滅。能令世俗正法久住。第二就是證法。即是無漏根力覺道。若有能修證無

漏聖道者。此相續不滅斷。能令勝義正法久住。若傳承住持這兩種正法的人斷滅時。正法則滅。故我們凡是在佛教中聽受一種經論修習一種法門（自三皈依起）就當請問師長。此法的師承是如何的。中間有無中斷。若有中斷。此法則屬已經斷滅了。祇有在師承未斷的地方去當面承受了再來讀誦講說及修習。決無有嗣與遙承之理。若你一人隨意在三藏中翻幾部經論來瀏覽幾天。就對人講說起來。並且就自命是嗣起遙承的祖師了。那一切世人及邪魔鬼怪。有何不可以去嗣起遙承。或竟自命為佛來蠱惑世俗呢。故無師承的臆說。實在是破滅正法的主要原因。具聰慧者。務須於此着眼。大家若去聽了這種無師承臆說的法。拿來修行。決定是要著魔發狂的。

（寅）無依止法的共住

說到僧侶中師徒之間相依的法子麼。祇好把義淨三藏所著的「南海寄歸傳」內的話抄寫幾句下來。給大家看看。就曉得依止法的有無。是關係於佛法之存亡的。傳云。「夫教授門徒。紹隆之要。若不存念。則法滅可期。事須殷懃。無宜網漏。……凡剃髮披

緩條。出家近圓已。律云。唯除五事不白。自外一一皆須白師。不白得罪……若其解律。五夏得離本師。人間遊行。進求餘業。到處還須依止。十夏既滿。依止方休。大聖慇懃。意在於此。如不解律。依他盡形。設無大者。依小而住。唯除禮拜。餘並爲之……必能準教奉行。即是住持不絕。若將此以爲輕者。餘更何成重哉。故律文云。寧作屠兒。不授他具戒捨而不教也……然佛法綱紀以教誨爲首。如輪王長子。攝養不輕。律有明言。寧容致慢。」——

依止法本可就攝在戒律內。不過以其關係於佛法之存亡者甚重故特另外提出而各叢林掛海單濫容僧衆之流弊。亦頗足以藏垢納汚。令依止法更難實行焉。——

（卯）圓頓妙法超越次第的流弊

中國獨自創立的台賢禪淨四宗之流弊。均有令人偏尚一宗。專尊一經。唯習一法。廢棄次第。輕視捨棄其他一切教門的趨勢。大多數僧人之所以敢於一出家就遠背佛制。不學戒律。不如法的依止。或懶修福德者。也就是有個一即一切。豁然開悟。自高自大。詐巧偷乖的圓頓見解。橫在心中作怪的原故。不知那能一生領解證入圓頓法的上根

利智。千萬人中也難找得一二。大家却專把這種攝機最少的法門。拏來普利大衆，害得無數僧人。不是登上寶座去背註解，就是坐上蒲團去冲磕睡。開口就是三種妙觀，四重無礙。閉口就是阿彌陀佛念佛是誰。除此以外。連戒律中五篇七聚的名詞還恐怕弄不清楚。何況其他法門呢。這叫做求圓反偏求頓反遲了。也是漢族人好高務遠的弊病。夜郎自大的報應喲。——「注意。」這裏不過是專說不學戒律唯獨偏於學圓頓法的流弊。並非於圓頓法有所輕毀。閱者幸勿誤會——

以上四因。若一一的詳細說來。又不下萬言了。只好留待日後再講罷。

但是以上四種原因的重病。勿論那一國的佛教。只要害上了一種。若不從病源上去醫治他這國的佛法。決定是要嗚呼哀哉的。何況四種病一齊害的中華佛教呢。而中華的大多數佛教徒。不但絲毫不從病源上去治療他。反帶起這樣刺骨痛心的重病，去學那裝假病的維摩居士。想要把「從未實現於社會而具有積極救世眞精神的大乘佛法」趁這個重病期間，要叫他在社會上實現出來。你們說是不是害病害瘋了的胡

思亂想狂妄舉動呀。奉勸大家從此醒醒罷。再不要抱病亡命的去行醫救世了。放下來休息休息。先定一定神。把自己的病源觀察觀察。醫治醫治。待神志稍清。疾病稍愈。身體稍强的時候。再去入俗利生。說法救世。也不嫌遲。這是什麼原故咧。因爲那衆生是無盡的。所以待我們各人自己的病體稍好再去化度。還是有我們度的衆生喲。若像我們自身內裏這樣重病。外面裝假菩薩的一個罪惡人。本應該關門閉戶。磕頭禮拜。求十方三寶來救度自己的。又那裏還夠得上不顧自己。說甚麼積極救世去度別個衆生呢。況且佛法不是鮮魚。我們儘管遲兩天再去打鑼放炮的賤價出賣。也不怕他就會爛卻的。

上面是說我們中華的各個佛教徒。自身尚且害得有四種重病。不要去帶病行醫度人的話。再說回來。就算這弘法度人的人。他自身完全無病並且圓滿具得有弘法利生的能力和資格。但是。還應該第一先要觀察所化度的衆生。有無善根。此時當不當度。第二。就使彼人應可受化。更該觀彼。是否緣屬於我。第三。卽使彼人緣屬於我，而他心懷狂慢。不能如法恭敬聽受。亦不能急於爲說。此三條件。隨闕一種。我應默然。不爲說法。這

也叫放下「協時機。」待彼受化機熟因緣湊合。自能恭敬聽教。乃可如法爲說「絕無隨順世俗。暫置「天」「鬼」等存而不論。使人家對於善惡因果、六道輪迴、出離解脫等。眞理實事。不能發生決定正信之流弊。」又必如此如法而說。方算得「上契眞理」故菩薩觀機。有時默然。正爲想合這個「契眞理協時機之二大原則。」所以諸佛菩薩本來念念都是想度衆生的。——這是佛的自心——但是他們因爲觀見衆生邪見熾盛剛强頑梗。——這是衆生的他心——故諸佛菩薩也就只好暫時默然。——佛之所以要入涅槃。也有爲着這個緣故的關係。——不依自己的「念念想度衆生」之心而爲之現身說法。乃依衆生的「邪見狂慢」之心而不爲之現身說法。必待機緣成熟方與之說。故曰「佛陀以世界有情爲依。」又曰「佛陀有依他心無自依心。」

或人反難云。「我看你這段文的意思。是說中國佛教徒本身尙且害得有這四種病。說法利生的能力尙未具足。就算是離了這四種病具得有弘法能力的人。於現在這個時候。邪見熾盛狂慢矜驕的衆生面前。也應該依於衆生的邪惡心觀彼等尙非是受

法之器。不應與之說法。以免上違背眞理實事。下不協時務根器。但是你這封長信。豈不是在與衆人說佛法麽。你有沒有說法的能力。該不該此時宜說。恐怕你還是要犯上這一無說法能力。二不協合時機的過失。你現前就自語相違。不能以身作則了。又那裏夠得上去勸告他人。他人又能信你的這一篇空話麽。」——以上係代或人設的難問——

敝院同人等此刻夠不上與人說法的地方。不但是你所反轉來責難的這兩處。並且如緒言中所說的種種都不該在此刻寫這封信來饒舌了。但是同人等這封信。雖是在與人說話。而其意思却係在勸內地佛教徒。凡自己學養未成的。或機緣未到時。不要妄說佛法。以免「破法害生」「自損損他」了。故同人等雖然也是在說話。却是「以話止話」的說話。那就和別人的說話不一樣了。是有止息一切話的作用的。譬如大衆集會的時候。彼此高談闊論的在講話。那會場中的辦事人。遂大聲呼云。「不要說話。我們正式開會了。」於是羣衆息聲。會場寂然。所以同人等這封信。雖是在與人說法。其意

忍和作用。既不同於內地佛教徒的說法。則不應與他們同日無語了。況且我這封信所成立的理由根本是依於出家菩薩律儀戒的。——即比丘戒——凡是未受過比丘戒的人們。佛制不得盜閱僧戒。那不是當比丘的人。就無從來與我辯論了。若是私自去偷閱了律藏來與我辯論。那就是佛法中的大賊。已經失掉了佛教徒的資格。同人等雖至極下劣。也不屑和賊人議論。恐世間上的一切人。也不肯聽受盜賊的話。那他就出來辯論也決定是祇有自出其醜。終討沒趣的。若是受了比丘戒的僧人們。縱許他是講經論的大法師。若未學律。他就是用經論作依據。來破我這封信所主張的理由。也毫無和他辯論的價值。因爲經論不是一切僧人所必當共學。及一切佛教徒所必當共依的。決不能以不共學不共依的經論。來破一切僧人所共學一切佛教徒所共依的戒律。戒律如原則。經論似例外。雖許偶有一二例外。却不容以偶然的例外。破壞原則。除上兩種人而外。——一非比丘。二不知律的比丘。——若是知律的大德比丘。依於律儀來指摘同人等這封信所主張的不當。則同人等就五體投地。恭敬聽受。一心改悔的不暇了。那還敢

有半個字的強辯答覆呢。所以我這封信。勿論對自己。對他人。對外道。對內道。對僧侶。對居士。皆止息一切妄說佛法。擅改僧制。濫興辯論的廣大作用。則或人所反難的理由。就完全不能成立了。

此外同人等還有許多關於佛法的意見。與內地佛教徒不同的尚多着呢。請看宗喀巴大師所著的菩提道次第——敝院今夏錄有漢文直講。——便可略見一斑了。

回向發願頌

正法晦沒　邪說橫行　顯眞除妄　唯賴斯文　以此功德　願法久住　翻印流通　獲福無量

中華人民建國之第十七年歲次戊辰古曆臘月初八日

釋迦世尊降魔證覺紀念

佛教藏文學院自西康甘孜縣札迦寺發寄。

並於初六初七初八三日。召集本寺僧侶。虔誦賢刼千佛名經十五部。懇求師僧

三寶。及護法的「天」「鬼」等哀憫加被。令中國佛教的災障消滅正法久住。一切有情。「各個」均得「解脫」生死的苦惱圓滿如來的福慧。佛教非有此嚴正崇高之苾芻僧爲人天之所瞻仰尊敬。以立其體不可。然適應現代及中國之環境。隨順有情。亦當更有菩薩衆以宏其用。願天下明達。更詳審之。太虛閱畢識言

勸請全國僧伽倡行信敬整飭戒律修習悲心扶持正見維護淨命文

佛教藏文學院

國內十方常住大德沙門慈鑒。敬陳者。竊敝院自甲子秋間。在京建立。乙丑夏季。出發西行。杖錫遙征。因涉寒暑。求法事急。遠何敢辭。致不獲時奉　訓誨於　諸山長老之

前。甚歉歉也，邇者。翻檢梵筴餘暇。偶閱外寄書報，慭悉有情惡業成熟。亦懸備啓殺機。狂醉之極，謀毀三寶。無間重咎。努力經營。苦哉癡人。自抉慧目。撥因撥果，可憫可悲。同人等不揣固陋。謹依教理。略抒管見五款。上達　清聽。伏乞　俯鑑愚誠。稍加措意。或予採納。從速舉行。則佛法幸甚。衆生幸甚。

一曰倡行信敬。堅固根本也。　佛法無邊，信爲能入，善業種種。胥由敬生。吾人以正信實德能而出家。以敬仰善知識而離俗。師僧三寶。根本是依。區區八風。詎能傾動。際茲魔邪煽擾之會。正宜信敬猛進之時。方意我同仁，必已辨彼外侮。增長淨信。大事祈禱。冀圖挽回。乃歷觀全國多數佛徒言論。竟未見有提議及此者。并斯急時抱脚之信敬心，亦不能激發。豈因羣魔謗我爲迷信者。而我亦竟以迷信自居耶。吁。見易左矣。爲今之計，竊謂捨本逐末。乞憐魔軍。今日攀緣豪門。明日陳情當軸。凡所運動爭持。皆屬枝葉條幹。（其理由詳如下辨）亟應內衆聯合。舉行全國佛教大祈禱，惟乞師僧三寶。護法天神。威光鎮護。悲願扶持。庶慧日常暉。山門永靜。倘虛魔燄熾盛。障礙滋多。未能廣設無遮。亦宜

各寺各人。殷重發心。至誠禮供。并隨力選誦楞嚴神呪十萬徧。大悲神呪三十萬徧。般若心經五十萬徧。觀音聖號百萬徧。於此四項中。任揀一項。或兼二三四種。虔敬誦持。各另加念護法韋馱聖號百萬徧。定有不思議之感應。捷如影響焉。諸具信者。幸勿視作迂腐之談。畏譏自餒也可。

二曰整飭戒律。遵從佛制也。　三藏靈文。律爲首要。戒同虛設。大教乃衰。近代俗人。所爲疑謗佛敎。破壞僧伽之惟一的根本原因。實由我僧衆內部墮落。律文不講。戒行不修。寖成游手坐食。酣嬉。致退他信仰。招其責難耳。已往且無論。今宜憬然自覺。立即講誦大小乘戒律。（尤以比丘戒爲重詳如下釋）依照實行。辦報興學。及一切事務。均應據此爲準。如有違越。卽當自行懺改。何待他責。凡夫外道。其譏毀於我。苟與戒相合者。固當改圖。既以自淨。亦護他譏。若彼懷挾世間邪慧。妄肆攻擊。縱粉骨碎身。亦當如律守護。捨命抗爭。佛法之活動運用。全在律藏。苟能研習奉行。不但善體佛制。亦能貫通世間。迅速整飭自他。現未能獲勝益。

三曰修習悲心。攝化怨敵也。　文佛成道。首伏波旬。一念修悲。了無餘事。道高一尺魔高丈。故修行人不患怨敵之來襲。惟患自無術以攝化之。當此奪寺驅僧甚囂塵上之時。吾儕雖依締一二兩條。增益信敬。從事祈願。整飭戒律。力圖刷新。然以共業之故。或難果上挽救。致遭非常侵毀。竟不能避免惡潮。亦惟有內修悲心。外行忍辱。以應付之。媚世取容者。固非。懷恨抵拒者。亦未爲是。蓋佛教精髓。建於大悲。倘勤忿嗔。宜修對治。見彼盲蟲癡漢。猛造重罪。奪三寶物。肆行橫蠻。即使燒廟戮僧。節節支解。於斯非理。但當安耐忍受。認酬夙殃。復以悲心周遍審察一切衆生。若怨若親。莫非過未慈母。今應憫其凝頑。願爲懺洗。俾彼惡[illegible]不受苦果。似此翹勤回向。直是無一含識不在大悲蔭覆之中。無一衆生而非菩提眷屬之侶。倘何有於怨敵。且等視乎冤親。現在未來。攝化無盡。歌利住事。願其鋻諸。

四曰扶持正見。化導凡外也。　慈恩傳云。支那國者。蔑戾車地。輕人賤法。諸佛所以不生。志狹垢深。聖賢由斯弗往。痛哉言乎。自昔已然。於今猶烈。競倡邪說。淆亂正法。此而

弗辨。智火永熄矣。維我大覺世尊。誕降天竺。敎敷大千。六趣有情。靡然向化。百種異計。摧蕩無餘。法王制作。莫與等倫。乃所謂世間所有我盡見。一切無有如佛者也。不幸支那人士。業障厚重。聞法萎涎。先習儒書。深中酖毒。尊夏賤夷。夜郎自雄。妄謂孔老比釋爲三。謬說流傳。習非成是。正法晦沒。病實在茲。由斯戲論。千年未除。演至晚近。每況愈下。甚有謂某某主義。與經意符合。某某偉人。與佛德無異。牽扯附會。儗不如倫。顯正破邪。責在僧衆。今請爲正言。普告於十方三世一切凡夫外道邪執之徒曰。吾佛敎法。廣博精深。眞實決定。九界同遵。三世無改。既非孔老耶回諸子百家所可比。亦豈東西兩洋古近科哲所能儕。固然非他種迷信之宗敎所可混同。亦非哲學非科學。抑亦獨有佛法可稱爲唯一純善之宗敎。究竟徹底之哲學。及透闢正確之科學。其他古今中外之一切宗敎科哲。皆不出凡夫外道之妄計邪執。均早已爲佛法破斥毀倒。如棄洟唾。現代歐西默化。自詡創獲。又豈能越順世外道之斷見範圍。螢燭之火。池潢之滓。烏足以與皎日大海相提並論哉。有情恐迷。執鍮成金。誠可憫矣。至五明之學。因明聲明。醫藥工巧。固不捨遺世間。亦可取

爲大士度生方便。然出家僧伽。應以先內後外。定爲常經。苟非其人或志趣不契。則外明竟可不學。惟專以內明爲終身之務。內明中復應以別解脫律儀爲主。（即菩薩三聚戒中之律儀戒）而外明有與戒條抵觸。及其自性有罪者。且反在遮止之列焉。大抵中華佛法。承清季禪宗末流衰弊。宗門龍象無多。中下之機。對於向上一著。既苦望塵弗及。復以法門張施。禁探教義。外明未習。內典亦疏。徘徊中流。進退失據。於是起狡黠之輕蔑。招凡外之譏嫌。近十年來。知盲修闇證之非計。方始辦報與學。謀造人材。嗟夫。以化導人天之福田僧寶。忽爾捨本逐末、唯以隨順世潮。興學辦報聞於外。且多參雜世間邪說之課程。雖云勢或可原。然揆之出家學佛初衷。寧非怪事。又教權失序。規制無章。脚亂手忙。千衖百孔。東設一校。西建一院。競雜俗學。紛逐末流。不知娑婆世界衆生之根性。應首尊重出離。未離世間。先入法界。即成相似。遂破正法。經云。心爲物轉。則成衆生。心能轉物。則同如來。吾今亦曰專純學佛。依戒修行。方得名爲眞正佛子。若偶遇外障。便內失所守。隨俗流轉。則是欲令佛學衆生。顛倒狂悖。無逾於此。竊謂寺產不足保。法弱不足憂。獨此佛歷

混濫清濁交參之相似佛法。以僞亂眞，充徧宇內。無人指破。正法眼藏。行將湮滅。爲可悲耳。哀哉衆生。幾何不永劫沉淪長夜耶。或曰東鄰僧侶。世學淹通。政府矜績。列名博士。先例具在。何嫌何疑。吁是何言。陸仁染習歐美汚風。懷挾富國强兵邪見。威迫利誘無識僧侶。娶妻養子。直是毀佛滅僧大本。且摧枝葉。何惜此。若謂可效法。無異波旬新議。

五曰維護淨命。垂示軌範也。　僧伽從佛出家。紹隆三寶。廣利人天。金輪可捨。爲世應供。隻鉢隨身。非僅自利。亦令施者植種福田。豈與彼俗骨頭鐙。戀妻蓄子者。爭此一口之食哉。倘欲爭之。則同屬齊民。皆具身手。且無家累。若非這個。何事不可有爲。故知捨俗出塵。志焉在此。淨命行乞。方暢本懷。古德提倡農禪。原係調練三業。自勵發心。然既與戒律有違。即未可援爲正制。若夫魔外威逼。工作變相的壞亂佛法。當捐頂踵。護持山門。不改清操。覥求存活。如禪林寶訓云。所以古之人惟其道固大而不狹。其志遠奧而不近。其言崇高而不卑。雖適時齟齬。窮於飢寒。殆亡丘壑。（僧之被逐不過如是）以其遺風餘烈。亙百千年後。人猶以爲法而傳之。嚮使狹道苟容。邇志求合。卑言事勢。其利止榮於一

身。安有餘澤溥及於後世哉。嗚呼。今欲隨順邪魔。以自建立相似佛教而圖苟存者。讀此得不知所愧耶。或者學法心切。有志熏修。願避魔羣，濟蹤淨域。則康藏暹緬。佛制猶存。大好桃源。財法具足。可供棲止。及以修學。凡患魔勢逼惱而欲潔身正命者。曷亦萬里求法。南走暹緬。西遊康藏耶。

上來略述管見。正條且止。或有難曰。出家人既以大悲爲本。六度四攝爲行。乞食不蓄爲活。當今世間競倡打倒資產階級之時，則寺廟財產。亦應提分若干。撥辦地方公益。僧侶尤宜分別操作教員醫師等之工藝。以是而行財法兩施。曰。僧人雖以托鉢行乞爲正。然因令施主生福及僧得安住修行。故佛亦聽許領受廣大布施。爲衆積蓄綜紀。以資生命。俾省事務。專勤三學。溥利人天。故今之寺產。即各該寺廟之僧衆公共產業。倘有敢於破和合僧。奪現前僧物者。惟聽其攘竊攫取。若欲令我僧衆拱手讓與。則斷乎不能。又操作世間工藝。有等貌似行慈。實則妨礙淨修。令自法衰。如醫藥看護。或農工商業。皆比丘戒律（即菩薩之律儀戒）所遮止。至作教員一節。惟應教授純淨佛法。（下引般若

經文可參看）且須學者。如法聽受。如慾山之敎俗學。亦不能引作模範。凡此財（身屬內財）法惠施。均不應違戒而行。如瑜伽卷三十九云。又諸菩薩若在諸佛聖敎出家終不違越所有學處而行惠施，同論卷七十五云。若諸菩薩於作有情利益戒中。勤修習時。作自衰法。令他財盛。此不應爲。如令財盛。法盛亦爾。此中義者。越學所攝及能隨順越學所攝。或於證法退失所攝。當知法衰是也。

復次。震旦佛徒。動以大乘根器自命。蔑視律儀。習爲故常。如斯狂瞽。流毒千秋。今遭致難。禍機即早伏於此。不知別解脫戒者。即菩薩所受三聚淨戒中。最占主要部分之律儀戒。故凡自犯。或致他毀犯律儀戒者。即是自犯。或致他毀犯一切菩薩淨戒。既已毀犯菩薩律儀。猶妄以大乘自詡。此非魔說而何。瑜伽卷四十云。律儀戒者。謂諸菩薩所受七衆別解脫律儀。即是比丘戒。比丘尼戒。正學戒。勤策男戒。勤策女戒。近事男戒。近事女戒。如是七種依止在家出家二分。如應當知是名菩薩律儀戒。同論卷七十五云。復次。當知菩薩毗奈耶。略有三聚。初律儀戒毗奈耶聚。如薄伽梵爲諸聲聞所化有情略說毗奈耶

和。當知卽此（指菩薩）毗奈耶。聚又云若有於此三種所受菩薩戒中隨有所闕。當知非護。當言不護。菩薩律儀不當言護。此三種戒由律儀戒之所攝持。令其和合。若能於此精勤守護。亦能精勤守護餘二。若有於此不能守護。亦於餘二不能守護。是故若有毀律儀戒。名毀一切菩薩律儀。上之聖言。炳然具在。好心學佛者。幸勿錯解佛語。藉大開小。文過飾非。自陷罪戾也。

難者又曰。如子所言。菩薩比丘以守護別解脫律儀爲正命。復以佛所開許。亦可積產發生。安居受供。專修佛法。既不應作一切世間職務。以妨廢善業。且仍就前時原狀。多藏厚畜以自享。丁此高唱權利義務均等時代。按以報施之理。無乃不足以服俗士之情乎。則應之曰。財法二施。等無差別。（實則法施遠甚財施詳如三藏中所明）宜隨各人所處地位以相濟。易地皆然。曷容致疑。出家人捨棄世間一切名利恩愛財產眷屬。以從事於此最高尚圓滿之佛法。其所貢獻於衆生界者。至宏且鉅。豈與辦其他一切利人濟物事業者所能望其項背哉。（此指眞能利濟人物者言至若破戒受施雖則屬例外應

念自行整頓）乃門外漢。概以寄生蟲社會蠹等惡名。橫相詆謗。抑何謬耶。大般若經卷四云。爾時舍利子白佛言。世尊諸菩薩摩訶薩。爲復須報施主恩不。佛告具壽舍利子言。舍利子諸菩薩摩訶薩。不復須報諸施主恩。何以故。已多報故。所以者何。舍利子諸菩薩摩訶薩。爲大施主施諸有情。無量善法。謂施有情十善業道。五近事戒。八近住戒。四靜慮。四無量。四無色定施戒修性。三福業事。又施有情。四念住。四正斷。四神足。五根、五力、七等覺支。八聖道支。空無相無願解脫門。苦集滅道聖諦。又施有情布施淨戒。安忍精進。靜慮般若。方便善巧。妙願力智波羅密多。又施有情內空。外空。內外空。空空。大空。勝義空。有爲空。無爲空。畢竟空。無際空。散空。無變異空。本性空。自相空。共相空。一切法空。不可得空。無性空。自性空無性空。自性空。又施有情。一切法眞如法界。法性不虛妄性。不變異性。平等性離生性、法定、法住、實際虛空界。不思議界。又施有情。八解脫。八勝處。九次第定。十遍處。又施有情陀羅尼門。三摩地門。菩薩十地。又施有情五眼六神通。又施有情如來十力。四無所畏。四無礙解。大慈大悲。大喜大捨。十八佛不共法。又施有情。無忘失法恆住捨性。又

施有情。一切智道相智。一切相智。又施有情布施愛語利行同事成熟有情嚴淨佛土方便善巧。又施有情預流一來不還阿羅漢果獨覺菩提。又施有情。一切菩薩摩訶薩行諸佛無上正等菩提。舍利子諸菩薩摩訶薩施諸有情。如是等類無量無數無邊善法。故說菩薩為大施主。由此已報諸施主恩。是真福田。生長勝福。觀是經文。可知出家菩薩報施主恩。端在以佛法酬報。故吾輩但當精進修學佛法。即堪消受人天廣大供養。亦介施者獲福無量。或曰。斯固然矣。僧而不能持戒修行弘法。將奈何。嗚呼。是言也。誠探本清源之論。質我僧眾之所當自責者。亦近今各地毀廟奪產之惟一的根本原因。已略如前第二條所說矣。雖然。僧行窳敗。應由僧中大德。依據戒律。自出整理之。倘無識之徒。盲動橫行。或謀起而越俎代庖。或則強改僧規。斯皆地獄之業。當感無窮之禍。佛於虛空藏經。曾對國王大臣。及一般在人羣中。具有特殊權力之士。諄誡叮嚀。不辭苦口。其奈盲不睹日。聾不聞雷之癡狂何。

同人等遠適荒陬。寡聞淺見。求學修法。如救頭然。顧念駒隙。頗惜分陰。何有閒情。寄

懷課外。徒以茲事體大。上關正法。下繫羣生。有萬不容已於言者。略據後之三種理致。（一不越學處而行惠施。二比丘戒即菩薩律儀戒。三以法施報恩）出生前之五條辦法。總意在「呵斥違戒的改革隨喜如律的整頓破除像似的正法顯揚眞純的佛敎」一拉雜不文。直抒胸臆。罔識忌諱。聊罄鄙忱知我罪我是在覽者。

佛化周刊

王宗炎署

第九十八期

佛歷二九五六年二月廿一日

中華民國十八年三月三十一日

目錄

持戒說……方來
佛教人乘正法論……太虛
唯識三字經釋論……唐大圓述并釋
因果報應之昭彰寫異……周志文
記辱僧之報……周頌堯

泰縣南門內大街佛教居士林編行

代印處上海漕河涇江蘇第二監獄署印刷科

持戒說

方來

夫欲成就威儀。具足善法。上求菩提。下化衆生者。捨木叉則不能達其所求之目的。梵語波羅提木叉。此翻保解脫。亦云別解脫。謂得此戒者。如暗得燈。如貧得寶。如渡海得浮囊。堅持不犯。定能超生死海。登涅槃岸。是以慈尊最後說法於拘尸城邊入滅於雙林樹下。諄諄訓誨。如我滅後。當以木叉為師。或曰參禪悟道。一悟與佛齊等。念佛生西。一生即為補處。隨于一行。一超直入。何必瑣瑣于彼小徑而不憚煩。余曰。時人正坐此不由小徑。是以參而不悟。念而不生。何以故。八萬四千煩惱。不受應病之藥。妄擬跨節大乘。楞嚴云。縱有妙悟。終成魔業。大乘其不持戒耶。況近日百千猶不得一妙悟者。皆憚煩于小徑。終日毀齋犯戒。而反以修行自命。命終入三途。儱侗曰。生西麻木不仁者。固無足論。少知痛癢者。何不把心。刻持戒者。于貪。嗔。癡等。既有制止之方。則禪定易得。上品易生。即或三昧不成。西方未許。以戒力故。不墮三途。有此浮囊。終能上岸。嘗聞念佛參禪人以犯戒而墮者。未聞持戒人以不參念而墮者。又嘗聞念佛參禪人不持戒。亦未聞持戒人而不參念者。至于念佛法門。雖云帶業往生。祇許宿業新業未許。故當隨緣消舊業。更莫造新殃。止持也。律宗如大地。諸宗如樓閣。蔑解急于求戒。而獨昧于持戒。何不審之甚耶。吾願與同人試一思之。若夫身出家而心不出家。或身心俱不出家。終日奔忙於名利衣食者。吾亦願與全人隨時隨處。隨力隨分。盡心度之。以成作持。

一九五一年（佛曆二五一六年）十一月一日

覺訊

第五卷　第十一期　（總五九號）

紀念抗美援朝勝利一週年
加強支援出國作戰志願軍……于亞
般若波羅蜜多心經通俗講……同樂
信願行淺談……張蓮明講、陳鍾智記
勸發菩提心十律……福嚴
示兒書……郭復葉
蓮花瓣供佛記……定備
無生法忍略釋……廣覺
把真正佛法普及到人間……釋以賢
人生的真相……岑學呂

十方園地
談提供佛化音樂問題……洪由
九華山僧眾加強團結……宏瑞
消息報道（十則）……通訊員
佛青近訊……四維

青少：
支持天主教朋友的愛國運動……實亮
兩年來我們在做些什麼？……李行孝
佛青少年部工作綱領問答
少年部同志歷學習政治……
常識（插圖）……白西廬

勸發菩提心十律

福嚴

辛卯春，予於淨業蓮社講省庵大師勸發菩提心文，至「此菩提心略有十種因緣，方得發起」，不禁興感系之，爰成十律，以誌不忘。

一、念佛重恩

重重悲願透塵寰，曠劫辛勤化冥頑。
佛證涅槃如淨鏡，我流生死若迴環。
眾生心佛非三者，法界聖凡本一般；
母子分離常憶念，故鄉無恙幾時還？

二、念父母恩

爺娘生我甚劬勞，瀝盡心肝慰我曹；
十月懷胎枯血液，三年哺乳耗脂膏。
最憐慈母手中線，新綴嬌兒身上袍，
木本水源恩罔極，斯恩斯德比天高！

三、念師長恩

無知蒙稚似荒萊，拜倒門牆受剪裁；
璞得玉人雕就器，木從良匠斲成材。
吾人不遇善知識，凡俗何由道眼開？
如是恩從師長得，莊嚴國土見如來。

四、念施主恩

日用茶湯衣食住，資身種種費錢財。
一絲半縷伊誰力，粒米寸薪何處來？
見道方能消供養，明心始得出塵埃。
輪迴未脫須償報，戴角披毛可懼哉！

五、念眾生恩

互為父母互為兒，無量劫來沒了期。
蠕動蜎飛曾作子，羽毛鱗甲或為師；
獄中鬼趣多良伴，天上人間有舊知；
相見相逢都不識，祇因隔世被迷離。

六、念生死苦

風雨飄搖歲月催，髫齡忽爾鬢盈顋；
死生萬狀形頻易，出沒三途苦備該。
為畜人天心自主，捨身爪髮骨成堆；
我今誓趣菩提路，廣度眾生脫苦胎！

七、尊重己靈

妙明真性潔無瑕，一念纔萌被業遮；
遇賊云何邀入室？逢金豈可再擔麻？
流連生死將誰怨，宛轉輪迴只自嗟；
覺照靈鑒心不昧，原來與佛了無差！

八、懺悔業障

清晨臨鏡自摩頭，濫廁佛門作比丘；
持犯開遮還有失，舉心動念豈無尤？
佛前懺悔垂雙淚，性海澄清納百流；
惟願群生三業淨，勉除私欲莫貪求！

九、求生淨土

凡夫業重願難修，妄念紛紛似急流。
欲斬亂麻憑慧劍，為超苦海賴慈舟；
但空聲色心光現，且息塵緣彼岸投。
自性彌陀人本具，何來何去復何求？

十、令正法久住

生逢佛後墮塵緣，去聖時遙萬感牽；
欲體人天真眼目，須將佛法廣流傳。
捨身衛教吾何畏？入獄度生志益堅！
粉骨碎身非所計，為留苦海渡頭船。

編者按：福嚴法師精太極拳；喜以詩說法，晨鐘暮鼓，發人深省。曾輯其所作詩文，成「海濤集」一書，由大雄書局為之流通，用特介紹，以饗讀者。

大正十五年三月

南瀛佛教會會報

第四巻
第二號

南瀛佛教會發行

犯戒者非佛弟子

員林　高振德

龍樹菩薩之大智度論中曰。無足欲行，無翅欲飛。無船欲渡。則不可得。若人無戒。欲求好果。亦復如是。斯此無戒法。即貪瞋痴不防。殺盜淫恣。妄語、綺語、惡口、兩舌發。欲得佛果者。似無足思行。無翼思飛。無舟思渡同也。雁雖飛千里之遙。若無兩翼。能飛乎哉。入佛道修行。願得佛果者。防三業之非。無戒法以何行乎。若戒法缺漏。雖幾多苦行。而木食水浴。亦行外道。不成佛因。

弘法大師遺誡曰。發心修道。非足不能。趣向佛道非戒何到。佛法之修行。宜深信因果。防三業之非。雖法門無數。不外三學。三學之中。以戒為本。故。弘法大師曰。若犯戒者。非佛弟子。大集經曰。佛法實隱沒。鬚髮爪皆長。諸法亦亡矣。嗚呼。世勢潮流。佛門四衆。被歐風美雨之染。做文明蔑視戒法。致受社會攻擊。途汚我佛大教。嗚呼。悲夫我為誰惡。

大中華民國廿三年十月十五日發行

第一年第十期

山西佛教雜誌

趙戴文題

中華郵政特准掛號第三三四號認為新聞紙類

答人問政界中人受居士戒及說佛說儒的異同

高記雄笙梁記

或有問於先生者曰，聞說前清圓明居士，（雍正帝）曾與王大臣等數十人，受居士戒，有之乎，答云，有之，居士嘗自言曰，受戒後，每於聽政餘暇，參究從上古德語錄，未及半載，王大臣之能澈底洞明者，遂得八人，而以大學士伯鄂爾泰坦然居士，大學士張廷玉澄懷居士，左都御史張照得天居士，三人為最優，坦然居士有偈云，迷非迷，覺非覺，識得迷時是脫纏，認餘覺處旋成縛，覺迷迷覺兩無干，一輪秋月照東閣，澄懷居士偈云，圓光一顆本虛空，萬象森羅面面澄，月影印潭潭印月，欲分賓主卻何從，得天居士心賦云，無生無滅，無在無邊，燕氏以後，威音以前，卓然獨存，而離彼離此，湛然常住，而匪中匪邊，觀此數偈，即可以知其造詣之所在矣，至圓明居士，敘述其透過三

關之程序，方爲顯明。其言曰，予從迦陵音和尙隨喜，兩日坐香五枝，覺得地水火風，忽然脫落，礁見本來面目，喜不自勝，遂親謁西藏喇嘛章嘉呼圖克圖前證之，章嘉曰，此如錐破窗紙，從隙縫中窺天，佛法宏大，所見的天，很是有限的，此名初破本參，亦名透過第一關，未足爲多，予退而急參急悟，今將半載，一日在靜坐時，忽然覺得通身豆爆，汗如雨下，當是時言語道斷，心行處滅，黑漆桶當塲揭破，如大死了一回的樣子，移時而甦，如大夢初醒，覺天地萬物無一物非我身，又無一物是我已，盡成本分，皆爲菩提，很是快活的，已而仍不敢自信，遂又親見章嘉佛證之，章嘉曰，此如從屋內出，在大院中見天矣，然尙未盡佛之量也，在佛法中，名爲透重關，正勇猛精進之時也，予自此以後，日日參，月月參，時時與之抵對，寧可以死，而總不肯放過此參，有一日，忽於不可思議中，踏着末後一關，覺得三身四智，全放光明，天地與我同根，萬物會爲一己，遂趨而至章嘉佛前證之，章嘉遙望而謂之曰，今日王得慶快平生矣，獲大自在，常住不動，吾爲王賀之，以上皆側明居士自述其參禪經過境界，其餘政界中之學佛者，由淸代而元，而宋，而唐，而南北朝，而漢，自君相以迄士大夫，皈依三寶者，從不在少數，亦皆能於治國平天下，有所補助焉。按參禪者之度三關，其第一步之破本參，大約是孔子由志學至三十而立的境地，是孟子可欲爲善，有諸己爲信的境地，其第二步之透重關，大約是孔子四十不惑，五十知天命的境地，是孟子充實爲美，充實有光輝爲

大的境地，其第三步之末後一關，大約是孔子六十耳順，七十從心所欲不踰矩的境地，

問者又曰，有人說，說佛只可說佛，說儒只可說儒，不可混同，是耶否耶，答云，那倒不必拘死，佛說眼耳鼻舌身意的六根，聲色香味觸法的六塵，與儒者所說耳目口鼻四肢的慾，其說耳目等，就是六根，其說的慾，就是六塵所指的事物，何不可以比而同之，說到身心性命，兩家所指的事物，既屬相同，更可以比而同也，若夫佛家說三十三天，自忉利天以至色界天，四空天，皆指有實相，皆定有名詞，斷不可拏儒家君子上達的理，以附會之，說八個寒地獄，有頞部陀摩訶鉢特摩等名，說八個熱地獄，有等活阿鼻等名，亦斷不可拏儒家小人下達的理，以附會之，更如佛書上說的二十五有，十二類生，儒書中不說此事，何能比而同之，猶之乎儒書上說夫婦之道，卻有個夫婦，斷不得拏佛教中的優婆塞優婆夷，以律之，總之世界上的學問，無論宗教家，哲學家，科學家，皆是實有其事其物，人然後研究之也，歐洲顯微鏡未發明以前，世界看不見的物甚多，今日佛書上所說的相與事，人多未之見，或者那顯微鏡的眼，尚有未造其極者歟，中庸上說博學，審問，愼思，明辨，篤行的，確是研究造化物理的五個大條件，我們應當先實地做這些功夫，至說佛不當引儒，說儒不當引佛，我以爲暫不必論，易經上說君子以同而異，倒是研究物理的好法子，問者曰，是是，

（未完）

現代佛學

4

南山宣律师和他的律学風向

谷 响

戒律是佛教行事的准繩，由印度傳來的五部律学，除了迦叶遺部外，余四部①都曾經傳入中國；其中薩婆多部的"十誦律"，在隋唐以前，最为兴盛②。到七世紀間，"四分律"經道宣律师的大力弘揚，在北方开展得很普遍，但是江南僧界仍多奉行十誦律而不知四分③；后經道宣的再傳弟子道岸在江淮盛行弘布，又得唐中宗墨勑推行南山律宗；使最后坚持十誦律的东南一隅，也都改奉"南山四分律"。从此以后，四分律学在中國佛教界奠定了牢不可拔的深厚基礎；到八世紀間，志願恢复天竺旧規的义淨三藏由印度回國，廣譯"根本一切有部律"（即薩婆多部）一十八部二百余卷，並得到唐朝帝室的护持，也还达不到他推行有部律学的願望；由唐入宋以至於今日，中國出家比丘戒律，遂几乎都以南山四分律为依据。

南山律学的所以能够在中國佛教界廣泛流行，这是和唐道宣律师的博学篤行，和將四分律学会通大乘、以適应中國所盛行的大乘佛法分不开的。

道宣律师生平曾長时期居住於長安以南的終南山，他在这山中樹立了他的律学典范，並完成了他的主要的律宗著述，因而一般学人对於他这一律学宗派即以"南山"为名。

道宣律师於隋大業十一年（615）二十歲时从長安名德智首律师受具足戒，唐武德四年（621）起从智首听受四分律学，武德七年（624）他迁居於終南山倣掌谷白泉寺，嚴持淨戒，日恆一食；並綜合他的律学心得，於武德九年（626）六月，撰成"四分律删繁补闕行事鈔"三卷（今作十二卷），奠定了南山四分律宗的开宗基礎。这时他年才三十一歲。翌年，即貞觀元年（627），他又制成"四分律拾毗尼义鈔"三卷（今作六卷）。相傳他在山行般舟三昧，頗感神異。他又到处參学，廣求諸律異傳：曾到魏郡訪問名德法礪律师，咨决疑滯；又入沁部山中，撰成"四分律删补隨机羯磨"一卷、疏二卷，和"四分律比丘含注戒本"一卷、疏三卷。貞觀十六年（642），入終南山丰德寺，十九年（645）又制成"比丘尼鈔"三卷（今作六卷），次年又增廣羯磨一卷为二卷，又增廣疏二卷为四卷（今作八卷）。二十二年春更在終南山丰德寺加以重訂。於是南山律宗的重要义学五大部疏鈔，至此完备。此外他还著有"釋門正行懺悔仪"二卷，"釋門亡物輕重仪"（現作量处輕重仪）二卷、"釋門章服仪"一卷、"釋門归敬仪"一卷（現作二卷）、"淨心誡觀法"二卷、"教誡律仪"一卷、"律相感通傳"一卷、"关中創立戒壇圖經"一卷等。他歷居日嚴寺、崇义寺（以上長安）、白泉寺、丰德寺（以上終南山）、西明寺（長安）、淸官精舍（即淨業寺，長安南郊）等寺，又曾参加玄奘三藏弘福寺以及西明寺的譯經事業，並奉勑为当时新造的西明寺上座。高宗乾封二年（667）二月，为諸州緣壇大德沙門二十余人傳授具戒。同年十月示寂。四方学人一致崇仰，尊为"南山律宗开祖"。

---

① 一、薩婆多部十誦律，61卷，后秦弗若多罗、罗什共譯。二、曇無德部四分律，60卷，后秦佛陀耶舍、竺佛念等共譯。三、婆麁富罗部（一名摩訶僧祇部）摩訶僧祇律，40卷，东晋佛陀跋陀罗、法顯共譯。四、弥沙塞部五分律30卷，刘宋佛陀什、竺道生等共譯。見出三藏記集卷三。

② 見梁高僧傳卷11明律篇總論。

③ 見宋高僧傳卷14道岸傳。

道宣律师在唐代高僧中，被称为是"外博九流，内精三学，戒香芬潔，定水澄漪，存护法城，著述無輟"的大德④。他所以有这样博学和篤行，乃是由於他从幼以來所受的学养非常深厚。他十五歲时（610）便捨家从長安名德慧頵律师⑤受業，这时慧頵年已四十七歲。翌年道宣落髮，隸日嚴道場，是因为当时慧頵住日嚴寺。慧頵不僅通达戒律，而且归心龍樹的教法，弘揚大乘，精通般若，中、百、唯識等經論，並曾为众講法華經，当时的大德如智首、道岳等都欽仰他的風化。武德七年日嚴寺廢，慧頵被請入住新造的崇义寺，这时道宣也随从入居崇义⑥。慧頵以貞观十一年七月二十六日没於崇义寺，道宣为他作傳，傳后並說："余学年奉侍，歲盈二紀，慈誥溫洽，喜怒不形，誨以行綱，曲示徵密，蒸貲御涉，炎凉不倦。初受具后，性爱定門，咨陈所請，乃曰：'戒淨定明，道之次矣，宜先学律，持犯照融，然后可也。'一听律筵十有余載，遂欣祖習。"⑦可見道宣在青年时代受过慧頵的培养和感化甚大，乃至后來道宣用大乘义解四分律，似乎也受自其师慧頵通达大乘的影响。又他指示道宣"戒淨定明，道之次矣"一語，也似乎成为道宣后來致力於戒学的指導方向。

至於道宣的律学师范，实为長安名德智首律师。由於慧頵律师的指示，道宣於二十歲时依智首律师受具足戒，長时期在智首門下听受律学，他一生的律学成就，得力於智首的教誨和啓發最多。智首年未三十，便已須开律学講肆，戒德淨行，七众宗仰，当时大德灵裕法师，也曾参加法席听講。隋初智首随师智旻（稠禪师的弟子）到关中，住禪定寺，博覽三藏，以四年时間攷定經律，凡有同旨和律相关的，都加以疏条，会其得失，著"五部区分鈔"二十一卷（今存），对於譯过來的諸律部四百余卷，括其同異，定其廢立，标宗通会，詳決釋疑。那时原在关中弘四分律的洪遵律师（道云律师弟子），也親預法座，並且命自己的弟子們从智首学習。智首就这样独步長安，三十余年。貞观初参与波罗頗迦罗蜜多罗譯場，八年奉勅为新建的弘福寺上座，九年四月智首寂，道宣为他作傳，並說："律师弘化，始終有聞，博見之叠，通古罕例；自講士交競，投習昔傳，鑑勘羣宗，多乖名实，……数百年來，收宗始定，衆勤於听說，重於行事，随务造仪，皆施鉞艾，……余常处末塵，向經十載，具觀盛化。"⑧可見道宣所受於智首的律学教益甚为深厚。后來道宣著作的南山律学五大部疏鈔，也是由於智首律师的撰述开其先路的。

道宣深受慧頵和智首兩位律师的教導以外，还經常跋涉山川孜孜不倦地去到四方廣泛参学，因而使他積累丰富，形成为律学界最博学的大师。如他在"大唐內典錄"（卷5）中自述："宣少尋教相，長慕尋师，关之东西，河之南北，追訪賢友，無憚苦辛。"又"关中創立戒壇經"中自叙："余以闇昧，少参学府，……居無常师，追千里如咫尺，唯法是务，跨关河如一葦；周流晉魏，披閱累於初聞，顧步江淮，緣構彰於道听。遂以立年，方尋鉛墨，律仪博要，行事謀犹；圖傳顯於时心，鈔疏开於有識；或注或解，引用寄於前經，时抑时揚，專門在於成务。"可見他一貫是精進学習，因而經常周遊問学，不辞艰苦，而他的律学成就，即基於学習的積聚而來。又如他在"四分律删繁补闕行事鈔"（卷中二）中論用尺时也說："余曾遊魏晉，及以关輔，諸方律肆，每筵必預，至論尺斗兴廢，並未尋述；故即删补，反光九代，今用五分尺寸，即以为率。"从他寫的"量处輕重仪序"一文中，見出他对於律

---

④ 見开元釋教錄卷8道宣錄。

⑤ 这是依据續高僧傳卷14慧頵傳，宋高僧道宣傳中作智頵。

⑥ 集神州三宝感通錄卷上說："武德七年，日嚴寺廢，……余师徒十人配住崇义。"

⑦ 見續高僧傳慧頵傳。

⑧ 見續高僧傳卷22智首傳。

中每一事物的权衡斟酌，並多方面从实地考察，刻意鑽研，集思廣益，用在成务。就是为了"量处輕重"曾求决疑於法励律师，法励当时年已六十二歲，道宣虽倘为三十五歲的壯年，已成为律学大家了。但是他还是發憤屈膝向四方請益請問疑滯，他这一勤勉謙虚的态度，实足令后世學人慚愧不已。

道宣对於文史学的業績也有很大的貢献，他著有"續高僧傳"三十卷（貞观十九年在終南山丰德寺撰？）、"釋迦方志"二卷（永徽元年在丰德寺撰）、"集古今佛道論衡"四卷（前三卷龍朔元年撰，第四卷麟德元年在西明寺撰）、"大唐內典錄"十卷（麟德元年在西明寺撰）"廣弘明集"三十卷（麟德元年在西明寺撰）、"集神州三宝感应錄"（一名东夏三宝感应錄）三卷（麟德元年夏六月在清官精舍撰）、"釋迦氏譜"（一名釋迦略譜，麟德二年在西明寺撰，以上均現存），"聖迹現在圖讚"一卷、"佛化东漸圖贊"一卷（顯慶五年撰）、"后集續高僧傳"十卷⑨（以上均佚）等。他的学風似乎受自南齐十誦律学者僧祐律师的影响。相傳道宣在胎时，母夢梵僧告言是南齐僧祐律师再生⑩，而道宣也經常以僧祐自期，如"律相感通傳"道宣自記他和天人的問答談話中很可意味出道宣生平所有的注記鈔仪，也是承襲着僧祐律师的著述的余習。道宣又在他自己的著述中，屡屡流露出对僧祐敬佩和学習热忱，如"釋迦氏譜序"說："昔南齐僧祐律师者，学通內外，行总維持，撰'釋迦譜'一帙十卷，援引非类，繁縟神襟，自可前修博观，非为后進标領；余年迫秋，方命臨悲谷，屡蒙劝勉，力叙陈之。"道宣不僅"釋迦氏譜"系因僧祐有釋迦譜而作，他所撰的"廣弘明集"，也是繼承僧祐的"弘明集"；他的"大唐內典錄"，是步武僧祐的"出三藏記集"，他的"續高僧傳"，也淵源於僧祐出三藏記集中有"高僧別傳"三卷；道宣还撰有"法門文記"⑪，也因僧祐有"法苑集"和"法集雜記傳銘"⑫而作。在律学方面，僧祐有"十誦义記"，道宣也撰有"四分律行事鈔"、"隨机羯磨"、"戒本含注"等五大部疏鈔。又僧祐曾在上云居、棲霞、归善、爱敬四寺建立戒壇，道宣也於晚年在長安清官分淨業寺建立戒壇。又僧祐經常居住梁京建業寺和鐘山定林寺，道宣也常居唐京西明寺和終南山丰德寺。可見道宣一生的学行和僧祐相似之点頗多，也說明他对於僧祐的向慕之忱自是如何深切的了。

在律学方面，僧祐所依承的是薩婆多部"十誦律"，而道宣所弘持的却是曇無德部"四分律"；这是因为道宣从师智首律师所受学的便是四分律，而且四分律在道宣当时已漸盛行。道宣在"四分律刪繁补闕行事鈔"卷一中評比这兩部律的优劣說："且如薩婆多部戒本繁略，指体未圓，接俗楷定於时数，御法例通於無准；今曇無德部人法有序，軌用多方，提誘唯存生善，立敎意居顯約。"这就是說：（一）十誦戒本或繁或略，四分戒本繁略允当。（二）十誦戒体是色法，不从心發，偏而不圓；四分以非色非心为戒体，从心而發，分通大乘。（三）十誦不开五、八戒的分受，四分开一分受、全分受，接俗不楷定时数。（四）十誦戒法不够規准，四分戒法有軌則。这就顯示他偏依四分的意趣。

二

由於道宣从來就是廣学博聞，因而構成了他楷定四分律統括五部、会通小大为治学的風向。他对於四分律的整理，如他所撰"四分律刪繁补闕行事鈔"和"四分律刪补隨机羯磨"兩

⑨ 現行本續高僧傳30卷，或作40卷(常州刻本，又明北藏本也作40卷)。原傳自序說："終唐貞观十九年"，但今本有到麟德元年、二年的(見玄奘、明導、曇光、法沖各傳)。又原傳自序說："正傳三百四十人，附見一百六十人"，但今本正傳有485人，附見有219人，似乎今本即是續高僧傳和后集的合刻本。

⑩ 見宋高僧傳道宣傳。

⑪ 今佚，見同上傳。

⑫ 今佚，見三藏記集卷12。

部帙題就可以顧名思义了。所謂"补闕"，即是以他部的文补充四分的闕义；所謂隨机，即是隨順中國大乘的机緣。如他行事鈔卷1中說："总明律藏，本实一文，但为机悟不同，致令諸計岳立；所以隨其乐欲，成立己宗，覽採大众之文，用集一家之典。故有輕重異势，持犯分途，有無逕出，廢兴互顯；今立四分为本，若行事之时必須用諸部者不可不用。"又說："世中持律，略有六焉：一唯四分一部，不用外宗；二当部缺文，取外引用；三当宗有义，文非明了；四此部文义具明，而是異宗所廢；五兼取五藏，通会律宗；六終窮所归，大乘至極。此等六师各执正言，無非聖旨；但由通局兩見，故有用捨參差；此鈔所宗，意存第三第六。余亦參取得失隨机知时故也。"这就說明他以四分为本，並对於四分有义無文的地方，參酌諸部律文加以补充，而最后以大乘为归極。同时他又批評当时持律者專执持一部的偏見說："若不鏡覽諸部，偏执一隅，涉事事則不周，校文文無可据，遂师心臆見，各競是非，互指为违，誠無由敬。"而他本人的律学撰述，則自称是："包異部誠文，括众經隨說，及西土賢聖所遗，此方先德文紀，搜駁同異，並皆窮覈；長見必錄，以輔博知，濫述必剪，用成通意。"⑬ 道宣这一綜攬諸說成一家言的学風，曾受到当时律学界的廣泛推重和欢迎，自是以后，中國的律学家差不多都以他的著述为圭臬。对於他的行事鈔的解記之作，在唐宋兩代就多至六十余家⑭，其影响之大可以想見。但是同时也有少数学者不同意他的見解，如东塔怀素律师曾对道宣的著述加以譏評說："題云'删补隨机羯磨'，斯有近棄自部之正文，远取他宗之旁义，致門既其雜乱，事指复有乖違；並造义疏，頗行於代。"⑮ 这就代表另外还有一部分学人对於道宣大小並弘諸部雜揉的态度有所指摘的意見。

由於道宣博綜小大，並以大乘圓义来会通四分比丘律，因而有以心識为戒体之說，認为"戒是警意之緣也，……欲了妄情，須知妄業，故作法受，还熏妄心，於本藏識，成善种子，此戒体也。由有本种熏心故，力有常能，牽后習起功用故，於諸过境能憶能持能防，隨心动用，还熏本識，如是展轉，能淨妄源"⑯。他所提出的这一以心为戒体之說，乃是先后受自当时旧新兩譯的大乘唯識学說的影响⑰。至於他証明四分律能通於大乘，主要列举的有五种理由，如隨机羯磨疏卷三所說："沓婆厭無学，知非堅固也（四分僧残中無根謗戒說沓婆得罗漢后，心念此身不堅固，即厭無学身，求菩薩法）；施生成佛，知余非向也（戒本回向文：施一切众生，皆共成佛道。这就是大乘華嚴、法華的圓頓了义，不以其余二乘为归向处）；相召为佛子，知無異乘也（律序中一再說：如是諸佛子，佛子亦如是，这和大乘梵網戒中所称的'佛子'，同样有大乘意味）；捨財用非重，知心塵通也（捨墮求悔，先須捨財，如僧用不还，只犯突吉罗輕罪，这和大乘戒以心意划分輕重相通）；塵境非根曉，知識了义也（如小妄戒，解釋見聞覺知說眼識能見，耳識能聞等，以識为了义，也和大乘的义理相通）。"这是他將四分律从理解上提入大乘的主要論据。

道宣律师肯定了以心識为戒体，因而对於佛說的一切教法曾分判为三种。如隨緣羯磨疏卷3所說："夫戒体者何耶？所謂納聖法於胸，即法是所納之戒体，然后依体起用，防边緣非，今論此法三宗分別"。这三宗也就是行事鈔卷8仍六聚法篇中所說理有三种："一者諸

---

⑬ 見四分律删繁补闕行事鈔卷1.

⑭ 見行事鈔諸家記标目，收於卍續藏經第1輯第70套1冊.

⑮ 見元照：資持記序，大正藏第40卷.

⑯ 見四分律删补隨机羯磨疏卷3.

⑰ 道宣於旧譯唯識曾有深入研究，在他所撰的續高僧傳卷1中，曾对真諦三藏备致推崇；后来又參列玄奘三藏的譯場，因而也受了新譯唯識学說的影响。

法性空無我，此理照心，名为小乘；二者諸法本相是空，唯情妄見，此理照用，屬小菩薩；三者諸法外塵本無，实唯有識，此理深妙，唯意能知，是大菩薩佛果行故。"基於戒体的三宗分别，他更說有三种观法："一者小乘人行，观事生滅，知無我人善惡等性；二小菩薩行，观事是空，知無我人善惡等相；三大菩薩行，观事是心，意言分别。"⑬他在这三种教观中，用意在於闡述最后大菩薩行的圓教圓观。

道宣又將佛陀一切教授教誡，分判为化行二教。如行事鈔卷1說："顯理之教乃有多途，而可以情求大分为二：一謂化教，此則通於道俗，但汎明因果，达識邪正，科其行業，沈密而难知；顯其來报，明了而易述。二謂行教，唯局於內众，定其取捨，立其綱致，顯於持犯，决於疑滯，指事曲宜，文無重覧之义；結罪明斷，事有再科之愆。然則二教循环，非無相濫，举宗以判，理自彰矣。謂內心達順，託理为宗，則准化教；外用施为，必护身口，便依行教。"即是以屬於教理一方面的大小乘經論列为化教，以屬於行持一方面的戒本、律論列为行教，这是他判别佛法的另一分类。

道宣律师基於以上理解，因而也主張圓融三学，並以大乘三聚淨戒为律学的归宿⑭。这正符合於中國佛教学人对於大乘佛教的爱好和机运，因而使道宣所倡導的南山律学盛行至今，这也可說是適应了國土民情文化环境自然的趋勢。

---

⑬ 見四分律删补随机羯磨卷2.

⑭ 見四分律删补随机羯磨卷3.

羅漢菜

工部局登記證C字一四六號
五二〇號

第三十四期

民國三十一年十一月出版

爲父母的要希望兒子成聖賢豪傑。請細讀此全文。



王雲軒先生繪
事跡詳載背頁

人間海之燈塔
新家庭之讀本

羅漢菜雜誌社編

本常贈處上南路華西樂蓭門部大街京口野薺
刊年送　海京英街三農社市及新南路新學

三戒略釋

視願

「三戒」者：(1)攝律儀戒。謂執持律例，而不作惡犯法，嚴護威儀而不失。卽七衆戒之比丘尼戒也。其宗旨要在防非止惡，模範人天。古德云：「戒爲成佛作祖之基，三無漏學之道。楞嚴經云：『從戒生定，由定發慧，是則名爲三無漏學。』

(2)攝善法戒。謂止息諸惡，勤修諸善，而修善較止惡爲重要者也。衆生雖未能人人戒殺，而人人可以財或力去濟困扶危，賑災救難，以普利有情，皆得利益。是名攝善法戒。此戒純是上求佛覺，下化有情，實行救世主義。菩薩學處七衆共同遵守。其戒相詳在梵網經，瑜伽兩戒本中。

(3)饒益有情戒。謂常時利益人及動物，乃至微蟲。菩薩學處，于此爲極。以饒益一切衆生，故無惡不斷，無善不修。所謂有情者，卽胎卵濕化乃至有想無想人非人等。

如行願品云：『如是等類，我皆於彼隨順而轉，種種承事，種種供養，如敬父母，如奉師長，及阿羅漢，乃至如來等無有異。於諸病苦爲作良醫，於失道者示其正路，於暗夜中爲作光明，於貧窮者令得伏藏，菩薩如是平等饒益一切衆生。……是故菩薩屬於衆生，若無衆生，一切菩薩終不能成正覺。』又云：『戒爲無上菩提根本。』修菩薩行者，豈可不盡心盡財力，以事救濟衆生乎？

百論之一切善法戒爲根本義

觀空

嘗聞如來一代之遺教。可以化制二教而攝之。化教者。大小乘經論所詮定慧法門是也。制教者。即大小乘律所詮戒學法門是也。而制教則以戒爲宗。焉謂戒行瑩淨。則定慧自立。故先持戒以制禁業非。後修定慧而斷伏煩惱。煩惱盡則善法乃圓。善法圓則菩提斯證矣。斯即百論一切善法戒爲根本義所由來歟。所謂一切善法者。簡非惡法而言也。然善惡之法無量。約以淺深而論之。淺者五逆十惡之惡。五戒十善之善。深則大乘有所得心。猶爲惡法。必至心無所得。方能究竟善法矣。今云一切善法者。總不外乎惡止善行之法也。夫修善之法甚廣。何僅以戒爲根本。良由趣菩提之道。必具善法資糧。而尤以專精戒律。爲能行之足也。亦如欲渡海者。必須保護浮囊。故欲證道者。必須嚴持戒律。是三乘聖道。唯戒爲基。二死苦海。匪戒莫渡。即以此戒爲入道次第。所謂由戒生定。因定發慧。亦由行而解。由解而證。以此戒法。則爲疾趣無上菩提之第一步也。然此根本戒法。即

可攝百論之惡止善行法也。何則。戒即止義。謂止一切惡法。而行一切善法也。但戒法無量。廣攝有三。一攝律儀戒。一切諸惡。皆悉斷捨。故是惡止也。二攝善法戒。一切諸善。皆悉修行。故是善行也。三攝衆生戒。荷負衆生。徧施利益。故是饒益有情也。既惡止則捨罪。善行則修福。若能依佛律制。則知罪福本空。不但依福而捨罪。宜應依空而捨福。是謂持不落二邊。從容中道之戒。而可攝百論捨罪一品之義也。又百論十品。首捨罪福以明依福捨罪。仍空捨福。二破神一品。明衆生空。破一品下。辨於法空。後破空一品。明空病亦空。是能所俱寂。緣觀雙亡也。若依戒而得無漏慧。則我法二空亦無。是戒之無漏學。亦可攝百論之一切皆空也。倘能修一戒。即具無量戒。融無量戒而爲一戒。亦如三千匪出一念。一念不外三千。長短無礙。生佛平等。即諸佛法藏之玄旨。亦攝於是矣。由斯觀之。戒法之尊持。誠摩尼之莫比。宜乎百論以戒爲一切善法之根本者矣。

大中華民國二十四年十一月十五日發行

第二年第十一期（第二十三號）

佛教雜誌

趙藏文題

趙藏文

中華郵政特准掛號第三三四號認為新聞紙類

山西太原千壽寺（即北十方院）千華戒壇同戒錄序

儒家之戒，使志氣常伸，不使血氣用事，故少戒色，壯戒鬭，老戒得，蓋必持其志，而後得以養其氣。生爲正人，沒爲明神，戒與律，相似而實不同，戒主正其意念，而律則制止其行爲也，故國家之律稍異於宗教家之戒也，宗教家靡不有戒，而以經律爲戒，則惟佛爲然，蓋佛示弟子以如來入滅之後，當以波羅提木叉爲師，夫波羅提木叉之制，以當日弟子中偶有犯其教誡，佛即立爲條文，垂爲定律，使永遠不許再犯也，自是以來，凡爲佛弟子者，未有不秉戒律，可以窺佛之門墻，而入其宮者，中國之佛法，自道宣律師集其大成以來，後世靡不奉爲圭臬，雖直指人心，見性成佛之南宗，盛行之時，似不專以戒爲事，然一超直入如來地，不專言戒，而戒自在其中矣，宗風既衰之後，自富大鑒其戒規，慧雲馨公，所以奉文殊菩薩之秘示，而中興乎律法也，傳及光祖，建法幢於寶華，再傳而至於見祖，修明三壇儀規，使後世有所遵循，清康熙朝震化律師，自寶華來太原，開千壽律院，宏揚戒律者，垂二百年，實三晉傳戒之鼻祖也，本院前世之僧伽，與清社同時覆屋，力宏正公代暫公復於本寺秉拂宣戒，遞及妙悲慈公，日給不暇，賫志以沒，

衲奉妙慧智公之賦囑，承乏斯寺，日侍宏公，維持僧學院，日無暇晷，僧學院刻幸結束，藉此時機，恭代慈公傳戒，聊伸微忱，上叢佛庇，旁假衆力，成此盛舉，謹修同戒之錄，列一堂師弟之嘉名，與戒牒而共給，庶吾同堂諸師，雖隔千里之遙，展閱斯錄，如在面前也，且共勉力修進，同生西方，是又余之深望也，時在佛曆二千九百六十一年即中華民國二十四年，佛結制日　道人力悟序於千壽律院之丈室

中華民國三十二年七月一日出版
非賣品 函索者限一期 附寄費一角

弘化月刊

常惺題

常得出家、修淨戒、無垢、無破、無穿漏

發行所
上海赫德路四一八號覺園內
印光大師永久紀念會辦事處
發行人 鄒森 編輯人 鍾慧庭

略談宣律師的事跡

廣覺

唐代是中國佛教最盛時代、那時大乘各宗、都有平均發展的情勢、尤其是律宗更給佛教建築堅固的基礎。「毘尼久住、正法昌明。」律宗之要、可想而知。人能宏道、這句話、是千古不磨的。以偉大而浩瀚的律宗、假如沒有荷擔大法、苦心孤詣的人才、那能使之輝煌燦爛、而為入道之坦途呢。這位荷擔大法者、便是名聞四海、德播九重的道宣律師。

宣律師、俗家姓錢、鎮江丹徒縣人。他的母親、夢見月亮投懷而有了孕。又夢一位梵僧對他說。「汝懷孕者、是梁朝僧祐律師。長大後、應當給他出家、可以光大佛教。」巳後、果然出家。十五歲、跟智頵律師受業。十六歲落髮。以後、從智首律師受具足大戒。聽了戒律二十遍、又在終南山倣掌谷學定。在山時候、所住地方、因為沒有水源、很為苦惱。後來有神人「指地成泉、」由是人家稱那地方為白泉寺。律師所食的是菽豆、所穿的是紵布。戒行精純、遠近共仰。

在他隱居沁部雲室山時候、（貞觀年間）人們都看見有天童在他旁邊侍候。又有毘沙門天王的兒子那吒、搴獻佛牙、師把他莊嚴供養起來。其他靈異事跡、更不可勝紀。有一次、有天人搴獻棘林香。並對律師說。「律師當生兜率天宮。」後來果然在乾封二年、十月三日坐化。到了懿宗咸通十年十月、皇帝賜諡號澄照、塔名淨光。因為久住終南山、所以後來稱南山律宗。宣律師的著述、有法門文記、廣弘明集、高僧傳、三寶錄、羯磨戒疏、行事鈔、義鈔等、共二百二十餘卷。我們可以想見他偉大的精神、和崇慈後學的功德。

脫俗出家、作了釋迦牟尼佛的真子之比丘、頭一步、就得先奉戒律。所謂「五夏以前、專精戒律、五夏以後、方許聽教參禪。」可是到現在、依此來行的就很少了。法門衰落、豈甚無因。

現在持律大德、弘一律師、已經圓寂。此後律學方面、希望有人出來荷擔、發揚光大、繼纘遺志、庶不至人之云亡、法隨之墜啊。慚愧得很、自己「未探律藏、賊住墮幾。」但是只有一步一步學去、希望「稍發隊明、庶免隕墜。」所以在這毘尼專號刊中、略述宣律師的學跡、藉以警策。文字粗劣、諒忘固陋、那是不計的。

弘法栞

第三十三期

中華民國二十六年
佛歷二千九百六十四年
國歷一月出版

丙子八月

寶靜法師蒞世界居士林講念佛三昧寶王論又應佛學書局之請每日分身至播音台演金剛經才辯無礙律梁不倦度長福覆海會道俗書局既銘心紀念用貢小詩藉昭欽仰

乘願重來浙水東黑頭受記荷台宗者英爭禮山家座（杭州念佛社某十八 近始請師為社長）南國咸聞妙教風領眾何妨居五品應緣無寄不三空蓮花末後獅絃絕可以低頭信有公

長水余了翁拜稿

弘法研究社編發

念佛即是持戒說

海 空

夫生死海深。非念佛莫能濟度。菩提路遙。非淨土孰可依憑。然苟非精進念佛無以成功。若不一心。淨土何由得到。古德云。口念彌陀心散亂。喉嚨喊破亦徒然。由是言之。念佛要心念。未審心是何物。須要尋這一念佛心從何而起。復又要看破這看底人畢竟是誰。要者裏有個明白處。則非事一心之念佛三昧成。乃至理一心之念佛三昧成不可。其或未然。亦不用別求玄妙。又不可厭喧求靜。但將平日所學。一切知見掃蕩乾淨。單單提起一句阿彌陀佛。念的是誰。參的是誰。默默體究。不可間斷。靜時如此。鬧時如此。乃至行住坐臥亦如此。憑他靜鬧變遷。我者個念頭斷然無有移易。如是方無間斷。謂之淨念佛也。日久堅持。此念不退。至於用力之久。而一旦豁然貫通。方識廬山眞面目。父母未生前之句也。大勢子云。若衆生心。憶佛念佛。現前當來必定成佛。去佛不遠。自得心開。又云。我無選擇。都攝六根。淨念相繼。得三摩地等語。誠不我欺。故世尊說法四十九年。談經三百餘會。處處指示淨土者。良有以也。爭奈無始劫來。愛見種子。妄想情慮。習染深厚。障蔽妙明。不得眞實受用。一向只在身心世界。妄想影子作活計。所以流浪生死。勞我世尊。千言萬語。種種方便。說禪說教。談律談淨。無非爲吾等苦海衆生。改惡修善。離苦得樂計也。然時至今日。若講到持戒。不亦戛戛乎難哉。況吾人每日。一舉一動。無非是罪。若暫舉心。塵勞先起。苟欲持之。誠難而難矣。現今雖有一二持者。亦不過於身外現少許威儀。而於意地中。仍是欲念多端。如是豈可爲持戒者之究竟乎。若依釋論來講。十種戒即攝一切戒也。如不缺戒。即是持於性戒。乃至四重清淨守護。如愛明珠。若毀犯者。如器已缺。無所堪用。名佛法邊人。非沙門釋子。失比丘法。不破戒即是持於十三僧伽婆尸沙。若毀犯者。如器破裂也。不穿戒是持波夜提等。若有毀犯。如器穿漏。不能受道。不雜戒即是持定共戒也。隨道戒即是隨順諦理。能破見惑。無著戒者。於思惟惑。無所染著也。智所讚戒自在戒。則約菩薩化他

。爲佛所讚也。隨定具足兩戒。即是隨首楞嚴定。不起滅定。現諸威儀。中道之戒。無戒不備。故名具足戒也。然而末季衆生。舉心則錯。動念則乖。業障深重。妄念尤多。事戒已是不易。理戒更何能持。幸我世尊。慈悲愛憫。本以一大事因緣出現於世。非生而現生。務令一切衆生悟入佛之知見而後已。一代設化。教門八萬四千當中。其最簡單而最方便者。惟有淨土一門耳。吾人果能老實念佛。即是持戒。何者。一心念佛。三業清淨。無諸妄想。妄想既除。又有何善之不生。何惡之不破。防非止惡。其義已是。是故念佛。則戒具足不持而持矣。又毗尼名滅。滅身口諸非故。今深信發願。持佛名號。求生極樂。即無七支之咎矣。又波羅提木叉。名保解脫。今萬緣放下。不向外求。單持六字宏名。仗佛願力。自能度脫。佛云。末法衆生。唯以念佛得度者是也。良以淨土帶業往生。三根普被。上下歛收。故末世諸善知識。弘法利生。莫不以淨土爲指歸。一生淨土。蓮花化生。得不退地。三昧現前。無有諸苦。神通自在。但有常樂。較之尸羅不清淨。三昧不現前。自力得度者。殊勝多多矣。戒爲無上菩提本。長養一切諸善根。由戒生定。由定發慧。定即無量壽。慧即無量光。光壽不二。即阿彌陀。阿彌陀即自性之中道戒體。是故一心念佛即是持戒也。

海潮音

第四年　第六期

本期目錄

圖像

佛爲賓皮薩羅王說法圖　日本山田氏寄
亞那敏逵尉之大金佛塔

言論

太虛法師在宜昌佛教會演說辭　王莊記
太虛法師在荊州佛教會講演紀錄　慧寮記
聽太虛法師談唯識　唐大圓
圓瑛法師演說辭
世界學術因果談　希聲

著述

十二門論講演錄（續四年第五期）　太虛講　善馨錄
觀俱舍論記（續四年第四期）　希聲

商兌

定如居士致太虛法師函及復答
對於石扶持君論佛教之評議　杜萬空
蕭督軍覆佛學院函
希聲居士致一如居士函
劉華瑞君致太虛法師函
聶耦庚君來函
評豫廬君之評論因明　聶耦庚
批聶耦庚君對於評論因明之評　豫廬
太虛法師覆定如居士函

記事

留學日本之調查　大勇
太虛法師西遊行化記　定慈
太虛法師在宜昌歡迎會之答辭　前人記
定慧寺請諦閑法師講彌陀要解通告
古蹟棲隱寺之恢復
巫山佛學研究會成立之文件
厦門佛教慈兒院及附設覺世夜習學校之簡章
太虛法師赴廬山及黃梅講演
暑期內世界佛教聯合會第一次之通訊

傳記

惠果阿闍梨傳　王弘願
日本眞言宗高祖弘法大師傳　前人

文苑

重建漢陽歸元寺藏經閣碑　太虛
智融禪師遺稿記　聖功
中興普濟寺玉忠老和尚塔銘　妙瓏
重修荊州南湖十方菴募化緣起　李質常
法苑詩林

雜集

佛經四大洲說　張慰西
釋覺　黃覺
佛教徒對於中日交涉前途之觀察　善長
百論之一切善法戒爲根本義　嘿庵
前題　會覺
募佛學院學人月試獎勵費啟

中華郵政局特准掛一百六十四號認爲新聞紙類

百論之一切善法戒爲根本義

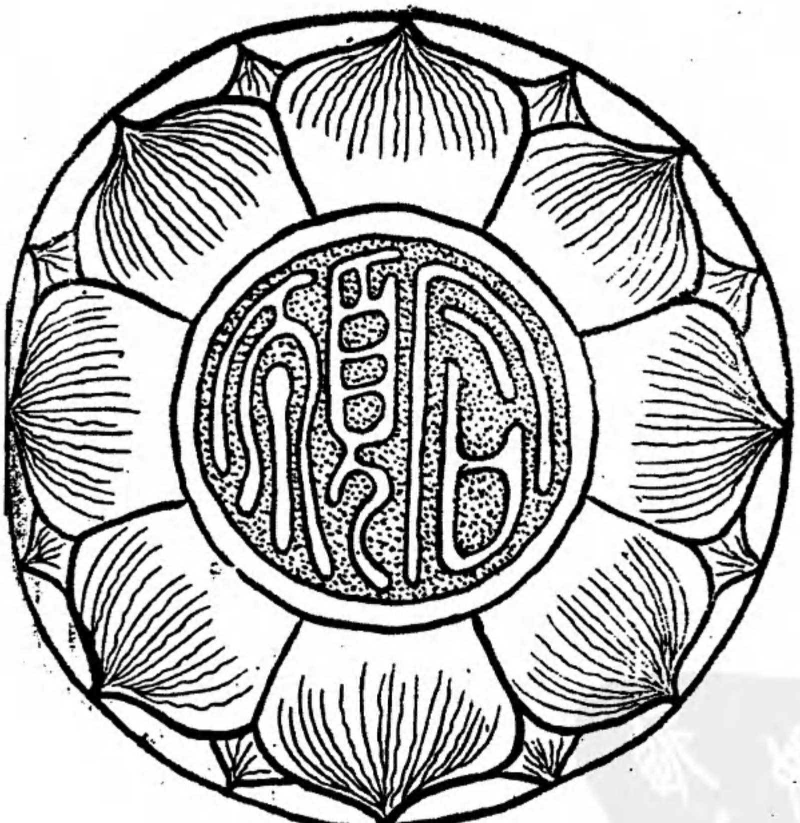
學院月課試　嘿　庵

善非慧不明、慧非定不生、定非戒不立、是三者相依而住、善有大小權實、故牟尼說法、有世出世間之判異、戒有染淨淺深、故提婆造論、以破邪申正爲方便、然後捨罪修福、福亦不着俾後學契正觀之不二、遊中道之妙門、萬行莊嚴、三學舒轡、而佛佛傳遞、惟戒爲本、百論者三論之一也、破萬流之邪執、滅諸法之戲論、蕩滌罪福之迷垢、會歸法性之淵旨、備大乘之妙義、盡內外之妄心、揚提婆大士一期出世之本懷、殆無異佛之於法華也、然約其理則一切善法也、究其極則戒爲根耳、夫至妙處通、目之曰道、何得惡善之止行、計罪福之取捨哉、然以外道內有邪見、殺生祀天、凡夫所爲、止於三有、二乘之行、厭離六道、與夫大乘之中、行有所得、得無得二、生心動念、一毫依著、此皆乘道、諸佛所呵、不名爲善、何戒之有、而諸佛法藏、以見衆生根器之不齊也、故用五戒十善、統而禁之、以見邪途苦行之妄惑也、故用捨罪福相括、而破之、然則聖人隨感以利物、故其善不得不稱一切也、定慧因基以增上、故其戒不得不爲根本也、噫、以此總攝、則百論之捨罪福一一品、與其全論十品、一佛之遺囑、與千佛之叮嚀、雖古今不同、廣略異宜、至於應病與藥、其揆一也、

同願月刊

王揖唐

第二卷第八九期合刊



佛教同願會編譯委員會主編

論說



戒律概說

釋無作

爲佛教徒者，不僅於諸法之奧旨，詳細解釋，求其洞澈，以爲究竟。而於有形之戒律，無形之道德，尤重持之修之。故於經論之外，設有毘奈耶。夫毘奈耶者，爲三學之首，菩提之本，亦即世間倫理道德之基礎。無論世與出世一切優劣之果由諸業，善惡之業藉身口，身口業之由來，依於意識之妄動，前五識之相隨，造引業與滿業，招五趣之總報與別報，由報而造業，依業而感果，終無止息。故求解脫者，則樹身心動作之軌範，爲止作二持之戒律。止持者，即諸惡莫作，作持者，即衆善奉行。謂身語意之動作，應止則止，不止則逾軌；應作則作，不作則違法。止作適宜，合乎大悲，乃波羅提木叉之真義也。

夫戒有二種：一在家戒，二出家戒，依此二種，略分爲三：曰攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。

一、攝律儀戒者：謂諸菩薩所受七衆別別解脫律儀戒，即苾芻尼戒，正學戒，勤策男勤策女戒，近事男近事女戒，如是七種，軌範自心，抑止一切惡因也。

二、攝善法戒者：謂諸菩薩受律儀戒後，應止應作爲大菩提，由身語意積集一切諸善也。

三、饒益有情戒者：略有十一相，謂諸菩薩於諸有情依大悲心，行利他之事，爲身語心意活動造作以定之軌則也。

三聚中攝律儀戒內之苾芻戒，本爲吾儕僧伽安命之處，依止之師，故於斯戒當澈底研究之，具其權智，了達異義與起緣，以便持作。今時際末法，衆生根薄，處境尤不同，五篇七聚，雖不能完善而無毀，盡美而無疵，然要須開遮合法，輕重適宜，如四重僧殘等戒，決無方便之可能，應戰戰兢兢，護猶瞳眸，不可毀犯。淺飯俱食等戒，守之亦善，開之亦未爲過。又淨水中不得涕唾等戒，或於客室逢痰盂新易淨水，能不涕唾乎？又過午不食戒，如資緣美善，身體强健，亦不勞碌，定當嚴格恪守，勿令違犯。假使身體羸劣，不耐久飢，亦不勉之爲善，强勉則流弊，或午齋而多食，或事忙而間飯，飢飽不等，以致多病，損其弘法之職，或隨其自意，開種種之方便，甚而背人私下以犯盜食等戒，致

招外人之譏嫌，退檀施之信心，雖云持戒，過恐勝于不持者也。嗚呼！弘戒者可不鑑諸！

夫戒為大小乘之初基，成佛梯航，談禪談教，說權說實，俱以戒為軌範。學者隨其勢量其力，擇其要者以持之，培福培德以荷如來之正法，因智德依於福德，如禪教之旨雖尊性具，不離律宗之修德，所謂性修二者，不可偏廢，有性無修則不顯，有修無性則不發，故戒為無上菩提之本，當一心持之。蓋一切眾生皆具本性勝德，為雜染所覆，不得顯現，如璞之于礦，金玉在鑛，雖屬至寶，不得為用，故必有防非作善之戒，本明始得顯現，若諸非不制，善不成就，惡業常現，阿賴耶中，雜染種子，愈增愈盛，出苦不得，安期證果？若自性雜染一切惡業，及有覆無記煩惱等法，為之對治消滅，無覆無記異熟等法，則不待對治亦即不生，自體清淨，穢垢自除。當受戒時，乃薰有無表戒體，此體即為思心所之種子，由種子之力，能發起無表色之律儀，以斯對惡，則惡漸議，勝德丕顯，由此乃捨異熟之劣報，而得妙覺圓果。

今日方外中，南有弘一律師，北有慈舟法師，皆持律精嚴。後生軌範，我眾學人，當甚從以為師也。

海潮音

第五年第五期

中華郵政局特准掛一百六十四號認爲新聞紙類

無表色唯識義與南山律宗所談戒體

宏　渡

(1) 出無表色義、　無表色者、防發功能、自他不知、無表示相、名為無表、

(2) 明無表色唯識、　如論云、然依思願善惡分限、假立無表、謂此或依發勝身語善惡思種增長位立、或依定中止身語惡現行思立、故是假有、言思願者、思即徧行中思心所、願即徧行中欲心所、所謂或思願善、或思願惡、依此善惡分齊定限、假立無表也、立增長者、謂防發功能、倍倍增盛、若此思種子已發、則成有表、未發猶居種位、今將發未發之頃、稱之增長位、然此無表、亦由表色熏成、如宗鏡云、(一)律儀有表色者、即師前受戒時是、由發動身語悲敬乞願、方熏得善思種子、有防發功能、而立為無表色也、(二)不律儀有表色者、即下刀殺生造業時是、由此有表色、方熏得不善思種子、有防發功能、立無表色、此但約善惡思種而言也、若依定中上身語惡現行思上立定道戒、不約種子、此名隨心轉故、現行思可爾、種子不爾、故止身語惡者、假色為色所由、由此勢力、遮身語惡色、殺盜妄等、令不現前、遮防力故、此依定心善位釋也、若種若現、俱依思立、故非實有、雖種現不同、皆取思之一法、以造作義、名思力最勝故、聖道起時、亦能防發、聖道即無漏智、決不計心外實法、故是假有、唯識義成、

(3) 出南山律宗所談戒體、　東土四分律之宏揚、本不始於南山、而此四分律之遺傳後世、實有大因緣也、(一)因宣師建立化制二教、化教者、經律論所詮定慧法力、制教者、律學所詮戒學法門、戒行清白、定慧自立、故先禁戒制持業、然後伏斷煩惱、為道制戒、故戒為基、(二)因宣師融通大小乘故、謂此所依本是小乘、四分律本義當大乘、根機漸進故、既當分是小、故小乘無不兼、分通大乘、故大乘無不攝、(三)因師束諸戒為四科故、謂(一)者戒法、乃如來所制、法通萬境故、(二)者戒體、受者所發

心府爲領納故，(三)者戒行，受者隨持，三業廣運故，(四)者戒相，美德外彰，持相可軌故，此即四科之謂也，所言南山律宗者，謂宣師恒居終南山，紵麻蘭若，而得名也，所談戒體者，金剛鈔云，出戒體有三，初克性出體，即無表思一法也，雙通種子現行故，次相應出體者，即同時二十二法皆有防善功能故，後眷屬出體者，即身口意之善業也，又攝論云，菩薩戒以身口心三業爲體，聲聞戒以身口二業爲體，此即戒體之略述也，

(4)明其戒體即唯識之無表色，　以宣師分諸戒爲四科，金剛鈔立戒體爲三種，無非具有防發功能，既具防發功能，則屬無表色攝，三業善惡，總以思爲體故，要之，宣師圓宗戒體，以藏識種爲體，故戒體與唯識之無表色，不即不離，故亦屬無表色也，

中華郵務局特准掛號認為新聞紙類

世界佛教居士林林刊

第一二期合刊

癸亥春初

王震題签 一亭

持戒篇

胡俞衡

涅槃經云。一切衆生悉具佛性。既具佛性。則一切衆生皆得成佛矣。乃何以若者墮天道。若者墮人道。若者墮修羅道。若者墮畜生道。若者墮餓鬼道。若者墮地獄道。生生死死。仍不免有此六道輪迴乎。無他。生前爲五欲所惑。萬緣所勦。迷眞逐妄。背覺合塵。全體轉爲煩惱惡業所致耳。語云。一失足成千古恨。又云。悔莫當初。是則持戒法門。非修道者所應急務耶。但是持戒範圍甚廣。其中主要者。莫外三種。一曰身。二曰口。三曰意。持身戒者。永離一切殺盜淫行。即不奪物命。不侵他財。不犯外色是也。持口戒者。永離一切妄語綺語惡口兩舌。即不妄說非己所有之事。不顚倒是非。不辱罵他人。不作兩面言語是也。持意戒者。永除一切貪瞋癡等種種煩惱。即不對順境而起貪心。不對逆境而起瞋心。不對順逆二境而起與道理相違之心是也。釋迦佛言。衆生以十事爲善。亦以十事爲惡。所謂十事者。即上述殺盜淫妄語綺語惡口兩舌貪瞋癡等。如是十事。不順聖道。佛視爲十惡行。佛勸衆生戒之。故曰是惡。若去。名十善行，亦即佛道之主張持戒也。雖然。戒之應持固已。若衆生口是心非。外消內濁。陽奉陰違。名持戒實仍犯戒。或今日持戒。而明日犯戒。則又何術以制之乎。曰非打破迷惑關頭。使之澈底覺悟不可。然迷惑關頭當果何由而打破乎。

第一　要知三世之說　世人不信三世之說。因而不信淨土地獄。所以肆意殺生。肆意偷盜。肆意姦淫。作出種種惡事。恬不爲怪。縱有良朋勸戒勿爲。亦莫不視爲虛語。而莫知悛改。斯亦吾人可爲悲憫者也。不觀夫文昌帝君之陰隲文乎。開

口便謂吾有十七世。爲士大夫身。是明明有三世矣。果三世之說不足信。文昌帝君何以開口便說此語。又何以知十七世中未嘗虐民酷吏。救人之難。濟人之急。憫人之孤。容人之過乎。可知前世後世。如昨日來朝。合下便有。並非佛家造出。人若祗有今生無後世。不受輪迴。則世間便有多少不平事。如孔子言仁者壽。力稱顏子之仁。而顏子反夭。拯惡盜跖之不仁。而盜跖偏壽。君子枉自爲君子。小人樂得爲小人。何以成其爲造物。惟有前世後世以爲銷算。然後知前世因。今生受。則顏子今生之夭。是報前世之惡。盜跖今生之壽。是報前世之善。均非無因而致。不可誤會也。

第二要明因果之理　世人不信因果。因而不信冥中有善惡之報。所以欲殺生便殺生。欲偷盜便偷盜。欲姦淫便姦淫。甚至說妄語。出惡口。弄播是非。兩面說來說去。均視爲無甚關係。并謂菩薩要罪我。如當時能現罪我真相。則爲真事。否則因果不足信也。噫。抑何無明之甚耶。易曰。積善之家。必有餘慶。積不善之家。必有餘殃。書曰。作善降之百祥。作不善降之百殃。殆書易所言。亦不足恐信歟。雖曰書易所言。爲紙上文章。無微不信。而于公治獄。大興駟馬之門。竇氏濟人。高折五枝之桂。秦妻殺妾。而冥罰爲牛。何吏受賄。而喪子天殺。善惡報應。彰彰可考者。猶得謂無微不信耶。況感應篇勸戒錄。所載善因善報。惡因惡報。確鑿有據者。不可勝計。須吾在人悉心考察耳。

第三要識懺悔之益　世人不信懺悔之益。因而不信改過可以消災。所以一或有過。每存將錯就錯之觀念。謂殺一生命。無異殺多生命。盜一財物無異盜多財物。淫一婦女。無異淫多婦女。犯一次妄語惡口。無異犯多次妄語惡口。由是怙惡不悛。浸成罪孽。深重末由解脫。詎不大可哀乎。殊不知天道禍淫。不加悔罪之人。有一毫之悔念。即有一毫之果報。猶之父母教子。見子有過失。則怒形於色。雖撻之流血。不稍姑息。一見改過遷善。未有不喜形於色。而嘉其子過能速改矣。普賢觀經謂衆罪如草上之露。慧日能消除。四十二章經謂若人有過。自解知非。改惡行善。罪自消滅。可見人有罪過。特

愚不知懺悔。若能自知懺悔，則此懺悔之心。迥合佛心。即是與佛一體之心。放下屠刀。立地成佛。此語不更信而有徵乎。果若視懺悔爲無益。則朱之蕃改過不食牛。不應名魁天下。陶宏景別著一本草。不應身免輪迴。善念之報如響斯應。恐亦毫厘不爽。夫安可執迷不悟耶。

上列三項原書。吾人能考察明晰。便知三世之說爲不虛。因果之理爲不謬。懺悔之益爲不假。然後平心靜氣。論及持戒。庶戒不虛持。持而能久。善心日生。惡心日滅。雖有惡緣在前。欲揵而求其犯戒。恐亦戛戛乎其難矣。詎不懿歟。

人海燈

第一卷 第十四期
六月十五日出版

中國佛教會之手忙腳亂 大平
如何弘揚佛法（續完） 寂忍
關于誦戒 化莊
俱舍論題前大意 竊諦
請不要稱我做法師 悅西
是非之波 天倫
日光巖遊記 斐婆
海濱答通一 夢浮
聞妙池悟一二侄物化誌哀 寄塵
和張炳翔早起郊行 黎省求
佛教新聞 記者

編輯發行者 潮州嶺東佛學院
印刷者 潮州卐字印務局

關於誦戒

化莊

所謂戒者，就是三藏教中之律藏，梵語叫做波羅提木叉，或叫做毘尼，毘奈耶，尸羅；牠的意思是要捡點個人不正當的行爲思想，以完成高尚的人格，不使其墮落故。佛教中的戒條雖多，其要點不外乎約束人之身心而已。當我佛初行教化時，本來沒有戒的設制，後因其弟子觸犯了許多過失，佛就隨事制出各種戒法來，約束他們，軌則他們，同時爲欲令我們後來學佛者養成最正確的高尚的行爲和思想，故不得不有律儀個個的必要。

據經云：「佛滅度後以戒爲師，」楞嚴云：「從戒生定，由定發慧，則名爲三無漏學，」又古德云：「戒爲成佛作祖之

基，三無漏學之首，」現代太虛大師於「志行之自述」文中說：『必能踐行此菩薩戒，乃足以整興佛教之僧寶。』上海佛音有葦舫法師在「說持戒」文中引玉琳比丘的話說：『尸羅是諸佛之本原，萬行之基趾；實爲禪那—定—般若—智慧—依因，近則，天之路，遠則成道之正因，』其文之最後又引善現律云：毘尼者，佛法壽命。』又塵空法師在「律儀基礎上之人間佛教」文中說：佛教少有戒律，如國家之有法律團體之有規約簡章，不可一日無之，而戒律且不可須臾離也。』今王恩洋居士在人生學」上說：『居今而欲護持佛法，必當先復戒行：』這樣看來，可見戒律在我們整個佛教及佛教徒的本身上是佔有很重要的地位的；換句明白的話來說：戒律在我們整個佛教的興亡和佛教徒的昇沉是最有密切的關鍵的，故知現在的佛教所以不能振興者，其原因雖多，而在我們佛教徒不能持守戒律的原因，實爲重大！

在我國古時出家的佛弟子，多是爲着生死大事而實際用功的，故持戒非常嚴厲；在各處叢林寺院都有白月誦戒黑月誦戒的規矩，其出發點是專爲對照個人在這半月中所行所爲的事，有無過失？若有與戒法相違者、名爲破戒，就應即時走出班來向大衆發露懺悔，以後不得再犯；這樣，罪業自然而消、人格亦隨之而正大，是故「誦戒」在古時是很有意思的！

而僧伽之在今日，所謂「去聖時遙」「人心不古」，在這八十萬丘數中欲找出幾個像古代那樣實際用功的佛弟子，眞是難如「披沙淘金」一樣，其所以然者，是因爲時代環境根性等不同的關係，故同時於戒律也就不獨完全具足，淸淨無犯；就是現在連出家的根本戒不能守住的，也有不少，雖然，僧伽犯戒的儘管的犯戒，而於叢林「誦戒」的老規矩是沒有絲毫變改的，依然循着白月黑月的做去，其在誦戒的僧伽，他平日的作爲雖明知與戒律相違，也不出班求懺悔，任使自已醜藏；且誦戒之後，他的行爲依然如故，並不自圖改善，這在我自已就是個很明顯的例子；或者還有許多不知爲什末要「誦戒」，也不知戒本中說的是什末？有這樣互相矛盾的誤解，故「誦戒」在現在是完全沒有益處的，不過叢林中徒保守其古來的死規矩罷了！

再進而言之，在現在叢林舉行「誦戒」的佛事，非但完全沒有益處，恐還要像「弄巧成拙」的一樣而反招諸過咎，何以見得？我們只需看看每逢「誦戒」的時候，有許多人——我們僧伽不是在緊着眉頭或嘻笑，便是垂下頭來在那裡夢周公；縱有幾位講威儀顧大局的，不動不搖的挺着身兒端坐在那裡，而他底靈活的心却不能這樣鎮靜，仍是東奔西馳的忙個不了，很難得轉注到戒本上來：這難道也可以說是「誦戒」嗎？「誦戒」本來是我們佛弟子一樁很莊重的切要的佛事，應當懷起誠敬的心來依法而行，檢點自已的身心，懺悔自已的過愆，不可以馬虎的，而現在「誦戒」却把這眞義完全拋掉了；一味的敷衍下去，只圖塞責而已，或者還有許多竟認爲兒戲的，像他們這樣對於「誦戒」的錯誤，若不受因果律的處罰而反招其過咎者，我實不敢相信！

現在叢林當局既不以誦戒爲「誦戒」，而在誦戒者又引起這許多的錯誤，那末，照我的主見不如把這「誦戒」的規矩完全推翻它，還比較好得多，因來我們居在這學僧時代什之八

九是「集衆戒殺」的，只能持守重戒和性戒，其餘各條微細戒行是不能完全具足無犯的；即犯戒之後，亦不能依法做去，這又何必要多這套手續呢？老實說：把這，個多鐘頭時間用在看經或讀文寫字上還比較來得切實有益，最少總不會反要招諸罪過吧！

戒律關於我們佛教及佛教徒是如何的重要，在前面我已說明了，而現在談到我的主見欲把這叢林中「戒誦」的規矩推翻，豈非自相抵觸嗎？同時又不免要引起另一部份人的注意，還罵我是個不肖的子孫，殊不知我所以欲推翻這規矩者，是可惜現在的叢林寺院中只顧爲敷衍規矩而誦戒，并不成就人家實際的持戒；既不持戒而又犯戒，這非笑話而何？像這種有名無實的死規矩簡直沒有存在的價值，故我的主見還是以爲推翻了好，若不，則「誦戒」這一條我想來是有漸次的：僧伽必先要經過學戒的課程然後受戒，由受戒然後持戒，再由持戒然後纔可以談到「誦戒」；現在的僧界雖在戒堂打混了幾天，頭頂上燒了幾顆香疤，要算是已受戒了，而於學戒持戒和誦戒等都沒有經過，又叢林中欲敷衍其固有的規矩，僞以「誦戒」爲美，真是捨其本而取其末了；

據現在中國的各處叢林寺院看來，每年開期放戒的倒也不少，尤其是「誦戒」差不多各個寺院每半月都是要敷衍一回的；（能這末敷衍的已屬可貴！編者）而確能成就僧衆學戒持戒的叢林，恐怕還找不到一二個，大多是腐敗到極點的，竟把那「陶賢鑄聖」的道場變爲荊棘的叢林了！故我常時希望現代負有爲佛教前途而整理僧伽制度的使命者，快到各叢林寺院去改造一下，恢復它本有的眞面目，分出講寺禪寺淨寺的界限來，使各自依其宗旨而作切實的工作——行道，至於開期和誦戒，最好都劃歸律寺而行，是最切合不過的，而律寺的誦戒，必須循着學戒乃至持戒的漸次而來，且須要爲誦戒而誦戒，不可效法各叢林爲敷衍規章而誦戒，若果能這樣成就僧界用功，則在他們誦戒者非但只能養成最正確的高尚的人格，且在這暮氣沉沉地佛教前途亦或有一線之曙光可得！

閩院四，八，於自修室

佛學半月刊

第一三三期

第六卷 第一六號

中華民國二十五年八月十六出版



本期要目

專件：儒者學佛考
講詞：佛儒合一救劫的根本大義
傳記：中興報慈寺灰如和尚塔銘
　中興乾明寺樹可徹祖塔銘
　記二僧
　觀音菩薩靈感記　二篇
　湖州白雀佛學院記
　靈岩寺貯藏古經記
　正定大佛寺略記
文錄：菩提心戒釋義序
　中陰救度密法重譯初稿序
　跋成復初懺悔文後
書札：致寂英師書
　致降定師書
佛學答問：二十二則
消息：八則
輯載：靈岩山寺普同塔募緣疏
　致中佛會圓瑛理事長函
頭錄：三則

本刊全年定價　國內及日本朝鮮連郵五角，香港澳門八角六分，郵會各國一元六角

國民政府內政部登記警字一六四五號　中華郵政特准掛號認為新聞紙類　上海梵園路佛學書局佛學半月刊社發行



文錄

菩提心戒釋義序

黃覺

菩提者覺也。無覺心者。是謂愚癡。以其昧自本心。而無惡不作。將沈苦海也。明覺性者。是謂之佛。以其見自本性。而萬德俱圓。遂登道岸也。自常人以至於佛。無不視覺之大小。心之垢淨爲區別。一念覺。一念善。念念覺。念念善。駒全戒德圓滿。戒行精純。善不自善。覺無所覺。因發無上菩提之心。自證無上菩提之果。但凡夫在迷。不能自覺。惡心日熾。善心日消。無以覺之。至死不悟。聖人垂慈憫苦。欲醒羣迷。故作爲戒條。使知警惕。儒有三戒。道有九眞戒。佛有在家五戒。出家沙彌十戒。比丘二百五十戒。菩薩十重四十八輕戒。詳略不同。無非使人觸目驚心。終身恪守。以改過而遷善也。戒有警備防閑懺悔遵守諸義。小人無忌憚。故作惡不悛。今以戒開其警覺之心。而生其恐懼之意。使知犯戒則必墮三途（地獄餓鬼畜生）苦趣可畏。則有所怖而不敢爲惡。知守戒則當生天堂。幸福可樂。則有所慕而勉於爲善。此警備之義也。既知三途之可畏。天堂之可樂。而善念不墜。惡念難制者。以此戒禁遏之。惡念初起。立即掃除。善念偶萌。隨時保守。則善心不滅。而天堂可登。惡心不熾。而三途可免。此防閑之義也。凡人善者少而惡者多。從善難而爲惡易。有未聞道理。素少修持。心念言行。久滋罪垢者。以此戒警惕之。使知天理循環。罪報不爽。慚然愧懺無地自容。懺其前愆深自刻責。悔其後路不再發生。改過自新。回頭是岸。以功補過。棄暗投明。上之可學爲仙佛聖賢。下之亦不失爲端人正士。此懺悔之義也。知之非艱。行之維艱。既知由懺生悔。由悔生憤。而或善心易退。惡念時萌。無所遵依。終將懈怠。逐條分斷。俾得遵循。庶知孰爲身惡。孰爲口惡。孰爲意惡。分之可以隨時而省察。合之不外固有之良知。此遵守之意也。方今人心大壞。劫運已臨。欲使回心。必先明善。茲不言他戒而獨競競於此十戒者。蓋以身口意爲諸戒之本源。培其本而枝自茂。澄其源而流自清也。此十業見華嚴經。犯之者爲十惡。修之者爲十善。昔龍舒居士爲淨土文。復眞居士輯資糧集。均於此十業。諄諄致意。極力表彰。良以殺生、偷盜、邪淫、爲身三業。妄言、惡口、兩舌、綺語、爲口四業。貪欲、瞋恚、愚癡、爲意三業。三業俱惡。是謂純黑業。所以墮三途。三業俱善。是謂純白業。所以生天堂。犯之者有多少。修之者有純駁。各區別爲上中下品。爲果報之輕重焉。所謂君子循天理　故日進於高明。小人從人欲。故日就於污下也。特所謂爲菩提心戒者。蓋欲發菩提心。必先守如是戒。十戒不守。爲菩提障。十戒克舉。爲菩提根。華嚴經曰。發菩提心者。當發慈悲心。柔和心。忍辱心。廣大心。寬博心。堅固心。又曰忘失菩提心修諸善法。是名魔業。忘失尚爾。況未發乎。故知欲學如來乘。必先發菩提願。十六觀經。亦謂欲生極樂國土者。當發菩提心。是知欲發菩提心。當以十善業爲基礎之初法。既修十善業。更當以發菩提心爲入道之要門。今特採集羣言。逐條解釋。以期同登覺路。共出迷津。人可不眞心持守。而忍於背覺合塵也哉。